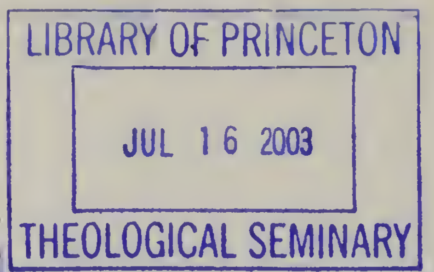


vida y pensamiento

Relectura de la Biblia



menaje a
ardo Foulkes

5, Nº 1 1995
cación del Seminario Bíblico Latinoamericano
osé, Costa Rica

vida y pensamiento es una publicación semestral del Seminario Bíblico Latinoamericano, institución teológica-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. En esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines, y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad. Los autores se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan una postura oficial del Seminario.

Director:	Roy H. May
Edición:	Departamento de Publicaciones del SBL
Corrección y diagramación:	Anna Laura Beveder
Portada:	Janct W. May

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editorales.

Hecho cl depósito de ley.

Apartado 901-1000 San José
Costa Rica
Tels: (506) 233 38 30 y 221 91 62
Fax: (506) 233 75 31

205

vida y pensamiento - Vol 15, No. 1 (julio 1995)
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1981.
v. 24 cm
Publicación semestral
ISSN: 1019-6366

1. Teología - revistas. I título.



vida y pensamiento

Relectura de la Biblia

Homenaje a Ricardo Foulkes

Vol. 15, No. 1, 1995



Seminario Bíblico Latinoamericano

San José, Costa Rica

vida y pensamiento vol. 15, No. 1
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

Presentación

Por más de un cuarto de siglo, los estudios bíblicos latinoamericanos han experimentado efervescencia y creatividad. Nuevos acercamientos hermenéuticos, que toman sus claves de la realidad sociohistórica, junto con los esfuerzos de "releer" la Escritura a partir de los pobres y sus luchas sociales, han infundido una vitalidad a la disciplina que brillaba por su descontextualización y, por lo tanto, por la poca incidencia en la vida de los pobres.

Acompañando este proceso, impulsándolo y sirviendo como maestro de toda una nueva generación de pastores bíblicamente alfabetizados, ha estado el profesor Ricardo Foulkes. Con este número de la revista, en honor de don Ricardo, queremos compartir una serie de relecturas de la Biblia como muestra de la escolaridad latinoamericana. Por cuarenta años, don Ricardo ha sido profesor de Nuevo Testamento en el Seminario Bíblico Latinoamericano y recientemente ha sido declarado "profesor emérito" de nuestra institución.

Todas las relecturas que aquí se publican, han sido escritas por colegas, actuales o pasados, y por ex-alumnos - en algunos casos son ambos - de don Ricardo. Todos parten de contextos específicos en función de los mismos contextos, pues, la relectura va en función del compromiso. Esto es muy apropiado: los últimos cuarenta años de la vida del mismo don Ricardo han sido, para él, años de relectura y contextualización, tanto de la Biblia como de América Latina, en función de la docencia y la iglesia. Sólo nos resta agradecerle por sus relecturas, las cuales han dejado su marca en esta institución y en sus muchos ex-alumnos.

Roy H. May

Padre desnudo

Abri el cielo esta mañana
y encontré a Dios bañándose con Aurora.
Ella, acariciando su espalda con pétalos de rosa.
El, tejiendo su cabello con hilos de luz.
Sorprendido pregunté:
¡¿Tú Senor?!
Me miró con sus ojos tristes y respondió:
Yo no vivo sin un tazón de ternura en la mañana.

Colores vivos

M - Mira estas canciones de colores vivos.
¿He de botarlas o las cantarás conmigo?
C - No puedo. Estoy construyendo un mundo.
M - Pero el mundo es en esencia música.
C - Mi mundo es real.
M - Pero la música es el corazón de la vida.
C - Mi mundo es tangible como el acero.
M - La música habita también los metales.
C - Lo que importa es construir un sueño.
M - La música realiza los sueños.
C - Vós no entendés!
Ante el futuro toda música es inútil.
Cuando mi sueño esté listo cantaré contigo.

Francisco Mena





Ricardo e Irene Foulkes

vida y pensamiento vol. 15, No. 1
San José, Costa Rica Seminario Bíblico Latinoamericano

Entre Sergei Rajmaninov y los Evangelios: el peregrinaje de Ricardo Foulkes (1926-1995)

*Jaime Adrián Prieto Valladares**

Para poder dibujar el retrato de Foulkes en su peregrinaje de casi setenta años, requeriríamos no solamente un mayor número de testimonios orales y de documentos escritos, sino también mucho más tiempo dedicado a la investigación. Por ello el presente ensayo no pretende en manera alguna concluir dicho retrato; es más bien un esfuerzo por empezar a trazar su perfil. Sin embargo, es nuestra intención que estos trazos sean el punto de partida para ir configurando por escrito, el rostro de quien por tantos años ha caminado por los senderos de nuestro continente, sirviendo al Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL).

He procurado ir reconstruyendo las diferentes etapas de su vida de tal manera que estén incluidos al menos algunos de los aspectos más sobresalientes de su itinerario como músico y teólogo. Las primeras cuatro etapas de su vida están descritas tomando como base fundamental las entrevistas que recientemente realicé con él.[1] La mayoría de la fundamentación bibliográfica del itinerario de Foulkes como músico proviene de su archivo personal, y lo concerniente a su producción teológica y participación en la vida del SBL lo he tomado de los archivos de esta institución.[2]

---

* Jaime Prieto es profesor del SBL.

1. El legado de William Foulkes y Ruth Beery: la infancia de Foulkes (1926-1938)

Los padres de Ricardo Foulkes, William Foulkes (1891-1968) y Ruth Beery (7 agosto 1893)[3] fueron descendientes de inmigrantes europeos que se asentaron en el próspero estado de Ohio durante el siglo XIX. William Foulkes tenía un trasfondo galés (Islas Británicas), mientras que los antepasados de Ruth Beery provenían de Suiza y Alemania. Los padres de Ricardo tuvieron una vida muy ligada a las actividades eclesiales de la Trinity Methodist Church en Lima, Ohio.

William Foulkes era un reconocido banquero con un amplio conocimiento del mundo de las inversiones. Su mayor aporte en el campo eclesial estuvo ligado a su participación en diferentes juntas y organizaciones misioneras, tales como el Committee of *Young Men's Christian Association*, en donde su opinión fue muy apreciada. Por su parte, Ruth Beery fue una de las máximas servidoras de la iglesia local, colaborando como maestra en la clase bíblica para señoras durante cuarenta años.

Ricardo y James fueron los únicos hijos de este matrimonio. Ricardo era un año mayor que su hermano y nació el 12 de febrero de 1926. En la personalidad de Ricardo Foulkes puede notarse el legado de sus padres. De su padre recibió el mejor modelo de honradez, honestidad, laboriosidad y la pasión por las misiones que desbordaban el interior del país. De su madre quedaron las huellas de la espiritualidad íntima con Dios, el aprecio de la Biblia como Palabra inspirada por Dios, la sociabilidad y la alegría de la comunicación con otras personas.

Foulkes, como miembro tradicional de una familia de clase media-alta, llegó a apreciar y amar la música clásica. Cuando era niño le gustaba subirse a donde estaba la consola del órgano tubular para poder escuchar el postludio de los cultos en su iglesia metodista. La Gran Depresión económica mundial de 1929 afectuó profundamente a las familias norteamericanas, pero gracias al gran sacrificio de sus padres, pudo continuar aprendiendo y cultivando sus capacidades musicales. Durante su niñez fue la "tía" Nell Kriete, la organista de la iglesia y una gran amiga de la familia, la que cautivó con mucho estímulo y afecto la naciente pasión de Foulkes por la música de autores como Bach, Beethoven, Mozart y Chopin. Su participación en eventos y concursos públicos de piano marcó el inicio de una vocación ascendente hacia la música clásica.

2. A los pies del maestro Hermann Ostheimer: Retrato de la adolescencia de Foulkes (1939-1944)

En el período de la adolescencia, los grandes amigos de Foulkes fueron el fotógrafo Richard Reeder y el pianista Thomas Fritz. Richard Reeder asistía también a la Iglesia Metodista y era vecino de la familia Foulkes. En una época donde empezaba a surgir la industria cinematográfica, el papá de Richard Reeder, un hombre perteneciente a la clase media, era una de las pocas personas en el lugar que tenía una cámara de cine. A Foulkes y a su amigo les gustaba planear y filmar escenas criminológicas en donde ellos mismos figuraban como los personajes centrales.

Por su parte, Fritz llegó a ser alumno del maestro de música Ostheimer al mismo tiempo que Foulkes. Promovidos por el señor Temple, Director de Música de la Trinity Methodist Church y la escuela, Thomás Frietz y Foulkes llegaron a ser muy conocidos en Ohio por sus conciertos a cuatro manos y dos pianos en programas de esas instituciones y en los estadios al aire libre.

Foulkes continuó sus estudios de música clásica con el maestro Hermann Ostheimer, por recomendación de la "tía" Nell Kriete quien, a su vez, también fue discípula de este músico. Ostheimer había adquirido una excelente formación musical en Europa. Tenía un fuerte acento alemán, pero hablaba muy bien el inglés. Foulkes mismo describe a Ostheimer como un "hombre severo" y quien mantenía la distancia afectiva con él: "Me hacía llorar a pesar de que yo era un adolescente. Cuando yo cometía un error, él me decía: 'Eso es una mentira. Usted me está mintiendo.' Y yo lloraba y le decía que no quería mentir".[4] A pesar de esa relación tan conflictiva, estos años fueron decisivos en la formación musical de Foulkes.

En la iglesia Metodista practicaba todos los días al menos dos horas y media en el piano vertical. Cuando Ricardo tenía 12 años de edad, su padre pudo conseguirle un piano Steinway de cola que tenía ya treinta y cinco años de uso, pero que estaba en muy buenas condiciones. Uno de los importantes eventos en el cual Foulkes participó a la edad de 16 años, fue un concurso del estado de Ohio, en donde ejecutó la obra impresionista del compositor francés Claude Debussy, "Reflejos en el agua".

Contrariamente a las inclinaciones hacia el deporte y la música popular de su hermano James, Ricardo Foulkes concentró mucho de su tiempo al arte, al cine y a la práctica rigurosa de la música clásica. No obstante, la frecuente visita de Ricardo y su hermano a los cultos de los domingos en la noche en la avivada Iglesia Cristiana y Misionera, atestiguan que el cuestionamiento que constantemente hacía su mamá a la "frialdad espiritual" del pastor liberal de la Trinity Methodist Church, había tenido también su efecto en ellos. Pero el "encuentro personal con Cristo" que había experimentado Ruth Beery no sería una experiencia vivida por el mismo Foulkes hasta años después.

3. Desde los años de servicio militar hasta la culminación de estudios de música clásica en New York (1944-1950)

Cuando terminó sus estudios secundarios recibió una carta de Franklin Roosevelt, presidente de los Estados Unidos, en donde le daba la bienvenida para participar en el ejército. De esta manera inició su servicio militar obligatorio, sirviendo en la Fuerza Aérea desde mediados de 1944 hasta mediados de 1946. El servicio prestado por Foulkes se limitó al interior de los Estados Unidos y los últimos años de la Segunda Guerra Mundial sirvió en el Departamento de Capellanía, en la Base aérea de Virginia, acompañando musicalmente las celebraciones litúrgicas, tanto protestantes como católicas.

Mucha de la pasión de Foulkes por el arte y la música estuvo ligada a la participación en eventos públicos en donde los aplausos gratificaron sus largas horas de práctica. Su experiencia personal con Cristo, en setiembre de 1946, llegó a cambiar muchos de sus propósitos iniciales con respecto a sus capacidades musicales. En la Convención de Misiones, en Urbana, Illinois, en 1947 se afirmó aún más el llamado de Dios a servirle como pianista misionero en algún país no cristiano. Sin embargo, no podría entrar a estudiar teología en un seminario hasta concluir el bachillerato universitario en otra institución.

Fue así como ese mismo año decidió continuar su formación musical en la famosa escuela de música clásica *Juilliard School of Music* de Nueva York. Aquí estudió bajo la tutela del maestro José Raieff, un pianista ruso. La música romántico-sentimental rusa de Sergei Rajmaninov, a quien Foulkes tuvo el placer de escuchar personalmente en uno de sus últimos conciertos en Estados Unidos, fue la que mayor influencia tuvo en su itinerario como músico.

Durante su formación en Juilliard School of Music participó de lleno en el Comité Religioso Protestante, una activa asociación de estudiantes que, teniendo en común la influencia de la organización "Inter-Varsity Christian Fellowship",[5] cultivó también su propia espiritualidad durante su formación musical en el lugar. Según el propio testimonio de Ricardo, les encantaba encontrarse en el piso No. 19 de la Riverside Church y desde ahí entonar *a capella* los corales de Johann Sebastián Bach.

En ese comité Foulkes fue asumiendo un rol de liderazgo hasta llegar a ser presidente de la organización en su cuarto año. La culminación de sus estudios con un "Bachelor of Science" en *Juilliard School of Music* fue a mediados de 1950, y estuvo precedido por su recital de piano, en donde ejecutó obras de Rajmaninov, Bach y Beethoven. Ya para entonces, Ricardo había realizado estudios de griego en el *National Bible Institute* (New York, 1948) y tenía la firme convicción que el paso siguiente de su formación profesional debía ser la teología, para dedicarse luego al servicio misionero.

4. Los años de la formación teológica y el inicio del trabajo misionero de Foulkes en Costa Rica (1950-1959)

A mediados de 1950 inicia su formación bíblico-teológica en el *Fuller Theological Seminary*, en Pasadena, California. Su interés, despertado desde años atrás, en los Evangelios se acrecienta. Un evento importante durante su estadía en California fue la visita de Kenneth Strachan, entonces presidente de la Misión Latinoamericana con sede en Costa Rica, en el año 1951. En esa ocasión fue Kenneth Strachan mismo quien despertó el entusiasmo en Foulkes para venir a servir con sus capacidades musicales en las campañas evangelísticas que esta organización estaba planeando.

La primera visita de Foulkes a Costa Rica fue en 1951, cuando llegó por tres meses para aprender el español en el Instituto de Lengua Española. Después de ese período acompañó al equipo evangelístico de la Misión Latinoamericana en una gira por diez países de Centroamérica, Colombia y Venezuela, desde setiembre de 1951 hasta agosto de 1952. A mediados de 1954 obtiene su *Bachelor of Divinity en Fuller Theological Seminary* y el mismo año inicia su trabajo misionero en Costa Rica. Este mismo año, durante la boda de Juan y Doris Stam, quienes serían compañeros de trabajo por muchos años en Costa Rica, conoció a Irene Westling Erlandson. En 1955 se casaron[6] e iniciaron juntos su peregrinaje, combinando la docencia en Biblia, la música[7] y el pastorado en la Iglesia Bíblica de Desamparados, en San José, Costa Rica, hasta 1958.

Ricardo Foulkes recreó y cultivó la música en esta década a través de su acompañamiento musical en las campañas evangelísticas, los actos litúrgicos y los programas de graduación del SBL, así como en eventos nacionales patrocinados por el Teatro Nacional.

Foulkes se convirtió, a nivel nacional, en el principal intérprete de la pasión lírica de Rajmaninov, ligando ese aporte al arte y a la música costarricense con su trabajo en la emisora protestante "Faro del Caribe, TIFC",[8] que junto con la "Radio Universitaria" eran las únicas radioemisoras que cultivaron la música clásica.

5. La participación de Foulkes en la vida del Seminario Bíblico Latinoamericano en el contexto de los años sesenta (1959-1968)

A mediados de 1959 Foulkes parte para Estados Unidos para realizar estudios de maestría en teología en el *Princeton Theological Seminary*. Su

interés principal se centró en el período intertestamentario, concretamente sobre los Rollos del Mar Muerto. A su regreso a Costa Rica, en 1960, aún se mantenía fresco el recuerdo de la campaña evangelística de Billy Graham realizada en Costa Rica en 1958[9] y un nuevo fervor por la evangelización se sentía en el ambiente de la Misión Latinoamericana.[10]

Este fervor y visión habían sido canalizados por Kenneth Strachan bajo el nombre de *Evangelism in Depth* (Evangelismo a Fondo)[11] y recibió todo el apoyo del Seminario Bíblico desde la rectoría del Dr. Wilton M. Nelson.[12] El aporte de Foulkes a este movimiento debe verse sobre todo desde su participación como docente en el área de Nuevo Testamento y su acompañamiento musical en toda la vida del SBL,[13] lugar en donde se gestionó, consolidó e impulsó dicho programa.

No obstante, a pesar de que uno de los motivos principales de Evangelismo a Fondo era dar respuesta a la creciente influencia del "comunismo", la revitalización del catolicismo y la expansión de las iglesias evangélicas independientes en América Latina, es de notar, cómo el ambiente revolucionario que desató el triunfo de la revolución cubana en el continente tuvo su impacto en nuevos procesos de "latinización" de las misiones protestantes extranjeras hasta entonces no conocidos. En ese proceso es que debemos reconocer en lo Foulkes-Westling, una gran apertura hacia el proceso de latinización que empezó a germinar en la Misión Latinoamericana y un gran tino en su acercamiento y diálogo con sectores de la Iglesia Católica, influenciados por los nuevos vientos de Vaticano II.

Desde el punto de vista de la producción teológica puede afirmarse que una de las tareas más importantes que inició y asumió Foulkes, junto con varios profesores del SBL bajo la supervisión editorial de Wilton M. Nelson, en 1963, fue una nueva edición revisada del *Diccionario de la Biblia* de Rand.[14] La otra importante obra teológica que cierra esta etapa de su vida es su tesis "Los motivos del Génesis en el Evangelio y las Epístolas de Juan", defendida en 1968. Con esta tesis, por la que recibió los más altos honores de la *Faculté de Theologie Protestante*, de la Universidad de Estrasburgo, Francia, Foulkes obtuvo, bajo la dirección del Doctor Etienne Trocmé, su título de "Docteur ès Sciences Réligieuses".

En la década de los sesenta, como a lo largo de su itinerario, los sueños musicales y el teologizar estuvieron atrapados entre las "melodías arrolladoras, llenas de melancolía y de pasión"[15] de Rajmaninov y los pasajes de los Evangelios sinópticos y del "discípulo amado de Jesús" (San Juan).[16] No solamente las diferentes capitales de Centroamérica, sino también ciudades como Quito, Guayaquil, Caracas, Maracaibo y muchas otras en Estados Unidos se convirtieron en escenarios, donde el público se deleitó con sus interpretaciones de piano.



Programa de Presentación de Ricardo Foulkes como solista en el Teatro Nacional de Costa Rica.[17]

Una de las obras ejecutadas por Foulkes en esta década fue la "Rapsodia" sobre un tema de Paganini, inspirada en la música y personalidad del músico italiano. Es posible que el enfrentamiento entre el bien y el mal, tal y como se ejecuta en la rapsodia, pudo plasmarse en la vida cotidiana de Foulkes en términos de la fricción entre el ambiente liberal del mundo de los artistas, que tiende a glorificar la perfección individual, y las exigencias de la "entrega personal" a Cristo que exigen, sobre todo, sacrificio y servicio a los demás; la derrota del maligno a través del sacrifico y la perfección musical; las notas y acordes musicales de la utopía celestial de Dios que vencen al Satán del *Dies Irae* (Día de la ira).

Rajmaninov huyó de Rusia después de la revolución bolchevique. ¿Qué implicaciones tuvo, entonces, en la vida de Foulkes la figura de Rajmaninov como modelo frente a la sociedad cambiante y revolucionaria de América Latina en los años sesenta? Si existe una gran identificación de Foulkes con la vida de Rajmaninov, ¿hasta dónde esto le permitió abrirse a nuevas situaciones del continente - como a regañadientes lo hizo Rajmaninov en EEUU, después de huir de Rusia ante la caída de los zares?

Rajmaninov se mantuvo alejado tanto de las nuevas expresiones artísticas del bolchevismo ruso como también de las modernas tendencias musicales de su época en Estados Unidos y Europa, aferrándose así a su visión pos-romántica. ¿Hasta dónde la identificación de Foulkes con este músico le llevó también a alejarse tanto de la "música popular" como de la moderna y asumir así distancia ante las nuevas expresiones artísticas de su época? Su expresión musical ¿llegó a cuestionar, o no, el orden social norteamericano? ¿Cuáles fueron las fronteras que cercaron o extendieron su identificación con la música pos-romántica, en cuanto a la libre creatividad del espíritu y la teología? Son preguntas que necesitan mayor profundización y ser contestadas de cara al contexto histórico de los años sesenta y en las décadas posteriores donde encontramos su mayor producción teológica.

6. El aporte de Foulkes al proceso de "latinización" de la Misión Latinoamericana (1969-1978)

En el proceso de latinización que vivió el SBL a mediados de los años sesenta y durante los setenta podemos señalar diferentes tendencias. La

primera estuvo compuesta por profesores latinos: inicialmente por Plutarco Bonilla (español-costarricense)[18] y Rubén Lores (cubano),[19] y posteriormente se añadieron Orlando Costas (portorriqueño) y Oswaldo Motessi (argentino). Ellos se convirtieron en personas claves para iniciar y consolidar ese proceso que tuvo también implicaciones de orden académico, curricular y económico.[20]

La segunda tendencia estaba compuesta por profesores norteamericanos que sentían bastante temor y recelo y que, inclusive, posteriormente llegaron a oponerse a este proceso. Me refiero a personas como los esposos Gay, Alicia Church y Evelyn Herr y el mismo Wilton M. Nelson. La tercera tendencia estuvo compuesta por un grupo de profesores norteamericanos que apoyaron el proceso de indigenización: Juan y Doris Stam, Milre Lisso y Miguel Berg. A los Foulkes-Westling los podemos clasificar dentro de este último grupo de profesores.[21]

En la reunión decisiva que hizo posible la latinización del SBL, el apoyo firme de los Foulkes fue determinante.[22] Señala, a la vez, su capacidad visionaria para identificarse con la cultura latinoamericana y su confianza en que el liderazgo latino, que estaba surgiendo, era capaz de continuar adelante con el trabajo de formación teológica que ellos, junto con otros norteamericanos, habían iniciado.

El aporte de Ricardo Foulkes en esta década está ligado a la culminación de la revisión y modernización del *Diccionario de la Biblia* de Rand. No solamente fue uno de los editores asociados, sino que también quien hizo la mayor contribución (81 artículos) para un total de 30 mil palabras.[23] En el campo de la docencia, Ricardo continuó colaborando en del Departamento de Biblia con cursos como "Introducción a la Biblia", "Interpretación bíblica", "Nuevo Testamento I y II", "Trasfondo del Nuevo Testamento", "Teología juanina", "La ética en la Biblia", "Esperanza y Mesías" y "Vida y misión de la Iglesia".[24]

Los contenidos de los sílabos expresan, por un lado, su peregrinaje teológico: desde la formación conservadora de *Fuller Theological Seminary* a una mayor apertura teológica en el *Princeton Theological Seminary*, hasta culminar con un ambiente más liberal, como lo fue su estadía en la Universidad de Estrasburgo. Por otro lado, expresan sus diferentes experiencias de fe y de vida tanto en Norteamérica y Europa como en América Latina.[25]

De tal manera, podemos ver sus esfuerzos por considerar muy en serio la historia, geografía e idiomas bíblicos, el proceso histórico de formación del canon, la crítica textual y el método de la escuela alemana de la *Formgeschichte* a la hora de interpretar el texto bíblico, sin que ello signifique menoscabar el principio fundamental *evangelical* de que "la Biblia es la revelación especial de Dios a los hombres".[26]



Cerca de 1966

Además de su repertorio de música pos-romántica de Rajmaninov durante esta década, Ricardo Foulkes tuvo presentaciones en el Teatro Nacional interpretando música de Brahms. Una de sus más importantes ejecuciones con el entonces director de la Orquesta Sinfónica Nacional, Carlos Enrique Vargas, fue la presentación del "Segundo Concierto de Música de Cámara del Festival Brahms".[27] No es de extrañar el aprecio de Ricardo por la música de cámara de Brahms, ya que se expresa en forma "íntima, cordial, vigorosa y exaltada" recordándonos su influencia sobre la música de Rajmaninov.

7. Acompañamiento musical y producción teológica de Foulkes en el Seminario Bíblico Latinoamericano durante la revolución en Centroamérica (1979-1988)

La década de los ochenta no fue fácil para el SBL. En su esfuerzo por mantener una opción pastoral y teológica latinoamericana en medio de la situación política y militar centroamericana se vio acosado por estructuras eclesiásticas, como INDEF,[28] y medios de información como el periódico "La Nación",[29] quienes en nombre de la "pureza doctrinal", "la libertad" y "la democracia" asumieron una lucha contra cualquier postura bíblico-teológica, pastoral o político-social que cuestionara la legitimación de los intereses políticos, religiosos, económicos y militares de Estados Unidos en América Central.

Los Foulkes-Westling continuaron manteniendo su identidad y estilo de vida que como *evangelicals* les había caracterizado, y por ello es que también entraron en tensión con las posturas latinoamericanas más radicales dentro de la institución.[30] Sin embargo, a diferencia de la actitud asumida por otros docentes que abandonaron a la institución en momentos difíciles, Ricardo e Irene se mantuvieron fieles al proyecto teológico del SBL.

Por otro lado, la acción crítica asumida por los Foulkes-Westling con respecto a la situación de injusticia y el derramamiento de sangre en Centroamérica y su convicción del rol profético que debía jugar la iglesia ante esta situación, tuvo como consecuencia su marginación y expulsión de la misma iglesia local a la cual dieron tantos años de servicio.

El artículo "Isaac y el Cordero que quita el pecado del mundo" contradice la tesis de autores de la "Escuela Liberal Alemana", la cual afirmaba que las palabras atribuidas a Juan el Bautista y que designaban a Jesús como "el cordero de Dios" (Juan 1,29,36) son una construcción dogmática de la iglesia de los años 90-100 d.C.". Foulkes propone que esa manera de pensar deja fuera una tradición judía muy fuerte en tiempos de Jesús, en la cual el sacrificio que hizo Abraham de su hijo Isaac "habla de la redención mundial en términos del sacrificio de un cordero voluntario".[31]

A pesar de que en los escritos teológicos de Foulkes durante esta década se mantiene el mismo método de exégesis bíblica del artículo anteriormente citado, se nota cómo la política y la economía, tan injustamente practicadas por los países poderosos hacia los países pequeños, eran tan tangibles que el autor no pudo dejar de relacionar el "monstruo" del Apocalipsis con los poderes imperiales de Estados Unidos y Europa[32] y de soñar, como el apóstol Juan, con un verdadero *shalom* de Dios en toda Centroamérica.[33]

La pasión por la música como *continuum* en el perigrinaje de Ricardo Foulkes, fue expresada a través de recitales en escenarios públicos. Incluyó obras de Chopin, Bach, Liszt, Debussy, Beethoven y, naturalmente, Rajmaninov.[34]

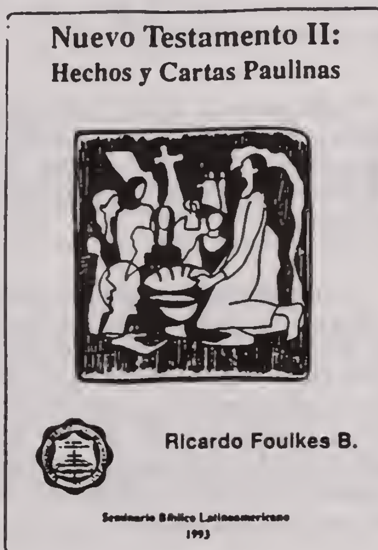


En el teatro Nacional de Costa Rica, durante la década de los ochenta, ejecutó obras de Scarlatti, Schumann, Chopin[35] y el recital a dos pianos con el músico costarricense Carlos Enrique Vargas, donde se ejecutó las "Danzas Sinfónicas" op.45 de Rajmaninov.[36]

Esta última obra es sumamente interesante, porque guarda mucha relación con la "Rapsodia sobre un Tema de Paganini". Los títulos originales de los tres diferentes movimientos de las "Danzas Sinfónicas" sugieren tres etapas del día: "Mediodía", "Crepúsculo" y "Medianoche". Respecto a la relación de estos temas musicales y la teología, cabe preguntarse: ¿de qué manera están entrelazados las emociones y el arte de los ritmos sentimentales-sombríos de las "Danzas Sinfónicas" con los cuadros escatológicos del día del juicio, plasmados en la experiencia de fe y en el teologizar de Foulkes?

8. Ejecución musical y creatividad teológica de Foulkes en los años maduros (1989-1995)

Al derrumbe político y económico del bloque socialista, con la caída del muro de Berlín, en 1989, podríamos añadir la pérdida de las elecciones del Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua y el proceso de paz iniciado en el Salvador para poner fin a una guerra civil de varias décadas. Estas realidades históricas explican porqué bajaron las tensiones ideológicas que habían permeado también el contexto eclesial centroamericano. En esta nueva etapa, se destaca el aporte docente de Foulkes al SBL, su acompañamiento musical en las actividades litúrgicas, cultos y graduaciones de la institución y, sobre todo, su abundante producción teológica.



El comentario del *Apocalipsis de San Juan*[37] es el resultado de muchos años de estudio y enseñanza en el SBL, y fue la primera publicación sobre este libro[38] que tiene como fondo de relectura la situación de América Latina.[39] Sin aferrarse a ningún esquema escatológico rígido, el mensaje central del comentario aborda la persecución de los fieles, el juicio de Dios contra los adversarios y el triunfo final de aquellos que permanecieron fieles a pesar del dolor, el sufrimiento y el mismo martirio.

Otro trabajo importante de Foulkes en este período es su segundo módulo de estudio sobre el Nuevo Testamento, donde

se aborda el libro de los Hechos y las cartas paulinas.[40] Pero, a mi juicio, una de las obras más sobresalientes de Foulkes (escrita juntamente con Guillermo Cook) es el comentario de Marcos. La misma presentación del texto señala, desde el principio, su erudición en la lista de abreviaturas y notas al pie de página de las fuentes consultadas, sin que ello vaya en detrimento del interés pastoral de la obra. En el comentario de Marcos se nota una enorme riqueza en el fino entrelazamiento de: a) los elementos bíblico-exegéticos propios del libro y en su relación al Antiguo Testamento y a los otros Evangelios, y b) una "hermenéutica de continuidad" que apunta constantemente hacia la realidad político-social latinoamericana y el desafío que eso representa para la pastoral de las iglesias protestantes en su esfuerzo por seguir a Jesús.[41]

El repertorio musical presentado por Foulkes en esta última etapa incluye piezas de Liszt, Bach, Busoni, Chopin y Rajmaninov. Sin embargo, quisiéramos concentrar nuestros comentarios en la obra musical compuesta por Foulkes, "Lamento por los caídos"[42] y su interpretación de la obra "Reflejos en el agua" de Claude Debussy.

Es posible que mucha de la melanconía expresada por Franz Liszt en obras como "El lamento dde los cipreses" o bien el poema sinfónico "La isla de los muertos" de Rajmaninov inspiraran a Foulkes en la creación de un "lamento".

El "lamento" es una forma de expresión musical que tiene sus antecedentes en el siglo XVI, cuyo propósito es recordar a los caídos en la guerra. La pieza compuesta por Foulkes tiene el propósito de recordar a los pastores y sacerdotes mártires de Centroamérica, como Monseñor Arnulfo Romero, Noel Vargas (graduado del SBL) y muchos otros líderes cristianos, mujeres y hombres que fueron asesinados por las fuerzas paramilitares y los ejércitos centroamericanos.[43]

"Reflejos en el agua" es una pieza impresionista muy delicada, en donde el agua es penetrada por una explosión musical[44] y los acordes flotantes son seguidos de delicados toques de color, creando una atmósfera sonora que sugiere la visión armónica de la naturaleza como los paisajes de los jardines asiáticos.

¿Por qué vuelve a ejecutar Foulkes en esta etapa de su vida, otra vez y con tanta pasión, este tema de Debussy? ¿Qué relaciones exiten entre las imágenes de "Reflejos en el agua" y el evangelista San Juan (4, 14), cuando habla de Jesús como "la fuente de agua que salta para vida eterna" o las imágenes del "río de agua de vida, ... que fluye desde el trono de Dios y del Cordero" en el jardín restaurado del Edén, según Apocalipsis 22.1? ¿Se convierte la sensibilidad y refinamiento edénico de la obra universalista de Debussy en una alternativa complementaria al tono sombrío y de juicio de "La isla de los muertos" de Rajmaninov?

Conclusión

Sólo podemos entender el peregrinaje de Foulkes a la luz de su fascinación entre el virtuosismo y lirismo musical de Rajmaninov y los cuadros de Jesús presentados en los Evangelios como el "Cordero que quita el pecado del mundo". La dimensión escatológica presente, tanto en la música de Rajmaninov como en los evangelios y el Apocalipsis, nos hacen meditar en la necesidad de profundizar el vínculo que pudiera ayudarnos a comprender la unidad intrínseca que existe en la teología y el pensamiento musical de Foulkes.

Las diferentes etapas del camino en donde quedaron sus huellas nos indican claramente su esfuerzo por ser fiel a Aquel, que lo llamó para "ir ..., predicar el evangelio, ... y hacer discípulos" (Mt 28.18-20, Mc16.15); y nos indican también, que Ricardo Foulkes captó en palabras y tonos musicales la visión que Dios tenía para él en América Latina:[45]

Joven, te llamo al servicio de mi reino,
tú eres amante de la paz y de lo recto,
tú que deseas para el pobre más justicia,
tú que anhelas para el hombre vida eterna.
Mi América Latina te espera,
tu vida entera se dedique a ella

Notas

1 Entrevistas del autor con Foulkes, realizadas en el Seminario Bíblico Latinoamericano, San José, los días: 16, 17 y 18 de mayo y 5 de junio de 1995.

2 Las abreviaturas que utilizaremos para referirnos a los archivos serán las siguientes: ARF= Archivo personal de Ricardo Foulkes, ASBL= Archivo del Seminario Bíblico Latinoamericano.

3 A pesar de que Ruth Beery sobrepasa ya los cien años vive aún en los Estados Unidos de Norteamérica.

4 Entrevista del autor con Ricardo Foulkes, SBL, San José, martes 16 de mayo de 1995.

5 La "Inter-Varsity Christian Fellowship" era una organización que procuraba atraer a los intelectuales para el servicio de la extensión del Evangelio a otras partes del mundo. En esta organización, la música cristiana jugó un rol muy importante.

6 Los hijos que nacieron del matrimonio Foulkes-Westling son tres: Jonathan (1958), Catalina (1959) y James (1963).

7 Informe de W. M. Nelson, Rector del SBL a amigos del SBL en los EEUU, San José, 28 de mayo de 1958, p 1 (ASBL).

8 Foulkes tuvo a su cargo por diez años el programa "He aquí la música" trasmitido por Faro del Caribe, TIFC.

9 Véase carta circular de Wilton M. Neslon a amigos del SBL en EEUU, San José, Costa Rica, 17 de febrero de 1958, (ASBL).

10 Véase la ponencia de Ricardo Foulkes "El verdadero significado de los Rollos del Mar Muerto", en: *Instituto de Teología y Evangelismo a Fondo*, Seminario Bíblico Latinoamericano, San José, Costa Rica, 20-25 de noviembre de 1960 (ASBL).

11 Detalles sobre este programa en Ray S. Rosales, "The Evangelism in Depth Program of the Latin America Mission. A Description and Evaluation", *SONDEOS* No. 21, Cuernavaca, México, 1968.

12 Véase carta circular de Wilton M. Nelson a los amigos del SBL en los EEUU. San José, 28 de mayo de 1958 (ASBL).

13 La contribución de Ricardo Foulkes puede notarse a través de: a) escritos suyos en documentos como *Vínculos*, de muy amplia difusión entre estudiantes y ex-estudiantes del SBL. Por ejemplo "Salmos, himnos y cánticos espirituales I", en: *Vínculos*, SBL, San José, Diciembre 1960, p 8-9. "Salmos, Himnos y cánticos espirituales II", en: *Vínculos*, SBL, San José, Año VII, No. 1, Setiembre 1961, p 2-3, 6. b) En su participación instrumental en numerosos programas del SBL como retiros espirituales, recibimiento de estudiantes, graduaciones, actos litúrgicos, etc.

14 Véase en: *Vínculos*, Seminario Bíblico Latinoamericano, San José, Costa Rica, 1963, p 2.

15 Comentario de Jonathan Kramer sobre el "Segundo Concierto" de Sergei Rajmaninov en su libro: *Invitación a la música*, Javier Vergara Editor S.A., Buenos Aires, 581 pp.

16 Este calificativo de Juan el apóstol ya lo utilizaba Ricardo Foulkes en su libro *Panorama del Nuevo Testamento*, editado por primera vez en 1968 por la editorial Caribe en Miami, Florida. Para esta referencia hemos utilizado la segunda impresión de 1975, p 97.

17 Copia del original del programa, que se encuentra en el archivo personal de Ricardo Foulkes.

18 Ya en 1966 Plutarco Bonilla, siendo profesor de filosofía de la Universidad de Costa Rica y presidente de la Alianza Evangélica Costarricense, fue electo presidente de la Junta Consultiva del Seminario Bíblico Latinoamericano, que dio origen al proceso de latinización del mismo. Véase: "Medalla Enrique Strachan", San José, 1966 (ASBL).

19 Rubén Lores fue varios años el director de la sección de evangelismo de la Misión Latinoamericana. Después de Plutarco Bonilla (1969-1970), asumió la rectoría del Seminario Bíblico Latinoamericano hasta 1973.

20 Véase: Comunidad Latinoamericana de Ministerios Evangélicos. Asociación Seminario Bíblico Latinoamericano. Análisis de Rubén Lores, "Laboratorio Diagnóstico", CLAME, México, D. F., 3 de julio de 1973 (ASBL).

21 Véase el documento de Juan Stam, "Más sobre historia de MLA y SBL", carta dirigida a Jaime Prieto, 16 de agosto de 1993.

22 Véase cuestionario hecho a Ricardo Foulkes el 28 de setiembre de 1970 durante la administración del Lic. Plutarco Bonilla, en: "Cuerpo Docente. Documentos varios. 1970-1982, San José, ASBL.

23 Véase: Wilton M. Nelson, *Diccionario Ilustrado de la Biblia*, San José-Miami: Editorial Caribe, 1974.

24 Aquí consulté los diferentes sílabos de Ricardo Foulkes de la década de los setenta en los archivos de la Secretaría Académica del SBL.

25 Una de las tesis que mayor discusión produjo al interior del Seminario Bíblico Latinoamericano en los años setenta fue la de J. M. Abreu. Esta tesis, dirijida por Ricardo Foulkes, acentuaba el carácter político de la misión de Jesús al lado de los oprimidos. Véase: José María Abreu, "Un enfoque político al Evangelio de Juan", Tesis de Licenciatura, (San José: SBL, 1972). La posterior tesis de Guidoberto Maecha, bajo la tutela de Juan Hoffman, acentuaba la dimensión divina de Jesús en detrimento de las consecuencias políticas de la misión de Jesús. Véase: Guidoberto Mahecha, "Jesús: ¿liberador político"?, Licenciatura en Teología (San José: SBL, 1973).

26 Véase: Seminario Bíblico Latinoamericano. Departamento de Literatura Bíblica. Ricardo Foulkes y Hugo Zorrilla (profesores). Sílabo: "Introducción al estudio de la Biblia", Primer semestre 1973, p 2.

27 Véase: Teatro Nacional. El Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes presenta Segundo Concierto de Cámara del Festival Brahms, 26 de noviembre de 1974 (ARF).

28 Sobre el conflicto entre el SBL e INDEF y sus secuelas en la expulsión de Foulkes-Westling y otros pastores de la Asociación de Iglesias Bíblicas Costarricenses véase la siguiente documentación: Plutarco Bonilla, "The Crisis within Contemporary Costa Rican Protestantism", en: *Pastoralia*, No. 18, 1987, p 65-128. Jaime Prieto,"El conflicto entre INDEF y el SBL (1976-1993), Ponencia para el integrado "Conflicto y reconciliación", SBL, 1993 (inédito). El más reciente escrito de Alberto Barrientos, principal representante de INDEF y opositor de los Foulkes-Westling al interior de la Iglesia Bíblica Costarricense es: *Teología de la Liberación. Una respuesta pastoral*, Miami, Editorial Unilit, 1991.

29 Sobre el rol ideológico que jugó *La Nación* en las controversias teológicas de los años ochenta véase: Karla Ann Koll, Por Cristo y la América Latina. Seminario Bíblico Latinoamericano, San José, Costa Rica. A case study in ideological constraints operating on theological practice. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Divinity in Union Theological Seminary, New York City, April 1985.

30 Sobre las tensiones en el SBL durante el período rectoral de Carmelo Alvarez (1978-1982) véase: Luis Segreda, "Cronología sobre la acusación de INDEF contra el SBL presentada a la Alianza Evangélica Costarricense (1976-1984)", San José, 1984, (ASBL).

31 Véase: Ricardo Foulkes, "Isaac y el Cordero que quita el pecado del mundo", en: Carmelo Alvarez y Pablo Leggett (Editores), *Lectura teológica del tiempo latinoamericano. Ensayos en honor del Dr. Wilton M. Nelson*, San José, SBL, 1979, p 9-18.

32 Véase: Ricardo Foulkes, "Trama y drama del Apocalipsis", en: *Vida y pensamiento*, Vol. 5, No.1, San José, SBL, 1985, p 30-34.

33 Véase: Ricardo Foulkes, "Mi paz os dejo": leer Juan 14.27 desde América Central", en *Vida y pensamiento*, Vol. 8, No. 1, San José, SBL, 1988, p 12-17.

34 Sobre los diferentes recitales véase en: "Recital de piano en el Teatro Nacional", en: *La Nación*, lunes 6 de octubre de 1980, p 4 B; Orquesta Sinfónica Nacional, Agustín Cullell, Director Titular, Luis Diego Herra, Director Huésped, Ricardo Foulkes, Pianista, 7mo. Concierto, San José, Temporada 1981; Orquesta Sinfónica Nacional, Temporada 1983, II Concierto, Agustín Cullell, Director Títular, Eddie Mora vilinista, Ricardo Foulkes pianista, Teatro Nacional, San José, Viernes 29 de abril 1983; Teatro Nacional, Recital de Piano Ricardo Foulkes, A beneficio de los niños de la Asocicación pro Bienestar del Niño, 22 de noviembre de 1984; Recital de Piano por Dr. Ricardo Foulkes, San José, SBL, Martes 23 de febrero de 1988 (ARF).

35 Véase: "Música", en: *Revista Rumbo*, San José, Costa Rica, Octubre 1987, p. 51.

36 Véase hoja de propaganda: Teatro Nacional, Recital a dos pianos, Ricardo Foulkes - Carlos Enrique Vargas, 22 de febrero de 1985, San José, Costa Rica (ARF).

37 Véase: Ricardo Foulkes, *El Apocalipsis de San Juan. Una lectura desde América Latina*, Nueva Creación-Grand Rapids y William B. Eerdmans Publishing Company, United States of America, 1989.

38 EL profesor Juan Stam ya había abierto brecha en la relectura de Apocalipsis con su exelente y muy discutido artículo: "Apocalipsis y el imperialismo romano", en: Carmelo Alvarez y Pablo Leggett (Editores). *Lectura teológica del tiempo latinoamericano*, Op. Cit., p 27-60. La más reciente publicación de un comentario latinoamericano sobre Apocalipsis es la del biblista Pablo Richard, *Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza*, San José, DEI, 1994.

39 Para una apresiación crítica sobre la dimensión latinoamericana de Ricardo Foulkes en su comentario al Apocalipsis consúltese la reseña Plutarco Bonilla "Del temor al placer" en: *Vida y pensamiento*. Nueva Pastoral Latinoamericana, II, Vol. 9, No. 2, San José, SBL, 1989, p 55-59.

40 Véase: Ricardo Foulkes, *Nuevo Testamento II: Hechos y Cartas Paulinas*, San José, SBL, 1993.

41 Guillermo Cook y Ricardo Foulkes. *Marcos. Comentario Bíblico Hispanoamericano* (Miami: Editorial Caribe, 1990).

42 Véase: El Seminario Bíblico Latinoamericano presenta al Dr. Ricardo Foulkes en un recital de piano, SBL, San José, Viernes 20 de octubre de 1989, (ASBL).

43 Esta obra musical de Ricardo Foulkes adquirió aún mayor significado para su vida, porque tres meses después de su composición, aconteció el asesinato de Julia Elba, Celina Ramos y los Jesuitas en el Salvador. Entre ellos se encontraba Amando López, quien fuera conocido y amigo de Foulkes. Datos tomados de una entrevista del autor con Ricardo Foulkes el día lunes 5 de junio de 1995.

44 Véase entrevista hecha por el autor a Ricardo Foulkes el día martes 16 de mayo de 1995.

45 Este canto se titula "Joven, te llamo". Los autores de la letra son Edesio Sánchez de México y Gastón Guzmán de Argentina y el autor de la música es Foulkes. Ya desde los años setenta se canta con mucha alegría en muchos de los actos litúrgicos, celebraciones y graduaciones del Seminario Bíblico Latinoamericano. Véase el canto en: Alfalit Internacional/Seminario Bíblico Latinoamericano y otros, *Celebremos Juntos*, San José, SEBILA, 1989, p 124.



Bibliografía de Ricardo Foulkes

- Tres poemas, y un artículo sobre la parábola del mayordomo (Lc 16.1-12) en inglés, *His Magazine*, 1951-1954.

- "Genesis Motifs en the Johannine Literature", tesis doctoral inédita, (Université de Strasbourg,1968), 287 pp.

- *Panorama del Nuevo Testamento* (Miami: Editorial Caribe, 1968, edición revisada, 1975), 112 pp.

- *La iglesia primitiva de Jerusalén: un estudio terminológico* (Buenos Aires: Certeza, 1972), 14 pp.

- *Síntesis del Nuevo Testamento.* Curso de correspondencia. (San José: SBL, sin fecha, 121 pp.).

- "Motivos paulinos para la evangelización" y "Escatología y misión", en *Hacia una teología de la evangelización*, Orlando Costas (compilador), (Buenos Aires: La Aurora, 1973), pp 67-73 y 75-83.

- "Liberación según los Evangelios", en J.. Mervin Breneman O, ed. *Liberación, Exodo y Biblia. El concepto bíblico de liberación.* (Miami: Editorial Caribe, 1975), pp 116-143.

- 122 artículos en el *Diccionario ilustrado de la Biblia* (Miami: Editorial Caribe, 1976), más el trabajo editorial sobre el material del Nuevo Testamento.

- "Isaac y el cordero que quita el pecado del mundo" en *Lectura teológica del tiempo latinoamericano: ensayos en honor del Dr. Wilton M. Nelson*, C.E. Alvarez y P. Legget, eds. (San José: SEBILA, 1979), pp 9-18.

- *Nuevo Testamento I* (San José: Programa Diversificado a Distancia, SBL, 1980).

- "El reino de Dios según los evangelios" en *Vida y pensamiento*, Vol. 1,1 (San José: SEBILA, 1981), pp 1-15.

- "La sexualidad humana según el Antiguo Testamento", en *Senderos* No. 16 (San José, 1983), pp 77-83.

- "Mi reino no es de este mundo: Estudio exegético de Jn 18.36" en *Vida y pensamiento*, Vol. 3,1 y 2 (San José: SEBILA, 1983), pp 43-51.

- "Tensiones: los familiares del seminarista y los familiares de Jesús" en *Vida y pensamiento*, Vol 4,1 y 2 (San José: SEBILA, 1984), pp 93-96.

- "Trama y drama del Apocalipsis" en *Vida y pensamiento*, Vol. 5,1 (San José: SEBILA: 1985), pp 30-34.

- "La Gran Comisión de Mateo 28.16-20, leído en su contexto" en *Vida y pensamiento*, Vol. 7,1 y 2 (San José: SEBILA,1987), pp 56-67.

- "Mi paz os dejo: leer Jn 14.27 desde América Central" en *Vida y pensamiento*, Vol. 8,1 (San José: SEBILA, 1988), pp 12-17.

- *El Apocalipsis de San Juan: Una lectura desde América Latina* (Buenos Aires/ Grand Rapids: Nueva Creación/ Eerdmans, 1989), 253 pp.

- "Rudolph Bultmann" en *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación: un esfuerzo de diálogo* (San José: DEI, 1990), pp 77-83.

- *Marcos* (con Guillermo Cook), *Comentario Bíblico Hispanoamericano* (Miami: Editorial Caribe, 1990), 373 pp.

- "Qué significa perder la patria?" en *Vida y pensamiento*, Vol. 11,1 (San José: SEBILA, 1991), pp 26-30.

- "Dos crisis en la Pasión según S. Marcos: Jesús en Getsemaní y en Gólgota", Lima: *Theologika* Vol. 6,1 (1991), pp 184-203.

- "La venida de Jesucristo: Estudio bíblico y teológico de la escatología" (San José: SEBILA, 1991), 36 pp. Traducción del artículo "Present, Parousia" por G. Braumann y C. Brown en el *International Dictionary of the New Testament III*, 1981.

- "Jesús y el Espíritu en la comunidad juanina" en *Vida y pensamiento*. Vol. 13,2 (San José: SEBILA, 1993), pp. 54-56.

De pronta aparición:

Traducción: (con un equipo de seis personas) *El Nuevo Testamento, Nueva Versión Internacional* (Miami: Sociedad Bíblica Internacional, 1995).

Comentario: *1 y 2 Tesalonicenses* (casa editorial por determinar), 300 pp.

vida y pensamiento vol 15, No. 1
San José, Costa Rica Seminario Bíblico Latinoamericano

Hermenéutica de la liberación

*Pablo Richard**

Para Ricardo Foulkes, maestro en humanidad y en ciencias bíblicas, con gratitud y admiración

Introducción

Existe hoy en toda América Latina y el Caribe un movimiento que se llama Lectura Popular de la Biblia. En algunos lugares lo llaman Lectura Comunitaria de la Biblia o también Lectura Pastoral de la Biblia. Es un movimiento profundo y en crecimiento. Es el Pueblo de Dios que empieza a leer y a interpretar directamente la Biblia, a partir de su situación social y espiritual. Es un movimiento eclesial, que está reconstruyendo a las Comunidades Eclesiales de Base y a toda organización de base de las Iglesias. Es un movimiento ecuménico, que levanta como máxima autoridad en todas las Iglesias a la Palabra de Dios. Es igualmente un proceso educativo, un camino de espiritualidad y santificación y finalmente un movimiento de animación de la transformación global de la sociedad. No es un movimiento de éxito fácil y de muchedumbres, pero sí un movimiento que está poniendo fundamentos sólidos para reconstruir el movimiento de Jesús en el siglo XXI y en el Tercer Milenio.

La Hermenéutica de la Liberación es la teoría sistemática y crítica de ese movimiento de Lectura Comunitaria de la Biblia. Es el acto segundo de esa práctica que es acto primero. La Hermenéutica de la Liberación busca dar legitimidad, orientación y consistencia teórica a esa práctica de relectura bíblica. Es importante explicitar teóricamente los cambios de paradigma, las rupturas epistemológicas, los presupuestos hermenéuticos y los métodos de la Lectura Comunitaria de la Biblia; igualmente su coherencia con la fe y la tradición del conjunto de las iglesias. Sin una teoría hermenéutica, la Lectura

*Pablo Richard es profesor de la Escuela Ecuménica de la Universidad Nacional de Costa Rica e Investigador del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

Comunitaria de la Biblia corre el riesgo de transformarse en una simple popularización de la Biblia y caer en un biblismo inconsistente, manipulado por los movimientos sociales o marginalizado de las iglesias. No se trata en la Lectura Comunitaria de la Biblia de rescatar o de reinterpretar algunos textos o temas liberadores, sino de cuestionar paradigmas y metodologías dominantes y dominadoras de interpretación bíblica.

1. Contexto histórico de la Hermenéutica de la Liberación

En síntesis podemos decir que la Hermenéutica de la Liberación tiene como contexto histórico básico la reconstrucción de la sociedad civil, al interior de la cual se da una reconstrucción del Espíritu, y para esto es indispensable una reconstrucción de las Sagradas Escrituras. Expliquemos esto.

En el contexto actual de América Latina se impone como una estrategia fundamental la reconstrucción de la sociedad civil. Vivimos un desplazamiento desde la sociedad política hacia la sociedad civil, donde lo fundamental no es la toma del poder, sino la reconstrucción de un nuevo poder. En la construcción de este nuevo poder juega un rol esencial la dimensión cultural, la dimensión de género y de naturaleza. Estas dimensiones nacen de los nuevos movimientos sociales: movimientos culturales, de liberación de la mujer y movimientos ecológicos. Nace una nueva conciencia que integra a la dimensión económica y política tradicional, la nueva dimensión de la cultura, del género y naturaleza. Todas las instituciones de la sociedad civil son especialmente valorizadas: la familia, la comunidad, la organización local o comunal, la educación (formal e informal), la cultura (la música, la poesía y el arte popular), así como una infinidad de nuevos movimientos sociales y populares. Esta reconstrucción de la sociedad civil se ve como una estrategia profunda y a largo plazo; es una reconstrucción de la sociedad desde abajo, un proceso de globalización desde la base, como única salida a la crisis de civilización que estamos viviendo.

En esta estrategia de reconstrucción de la sociedad civil se impone como urgente la reconstrucción del Espíritu. Hoy se da un resurgir significativo de movimientos con fuerte carga ética, religiosa y espiritual. En estos movimientos se mezcla lo auténtico con lo espúreo y lo perverso. Hay tendencias espiritualistas, fundamentalistas, sectarias, pero también tendencias de una auténtica renovación del Espíritu. En los movimientos sociales y en la ya descrita reconstrucción de la sociedad civil, se revaloriza positivamente la dimensión ética, espiritual y trascendente del ser humano y de la comunidad. Se busca una reconstrucción espiritual en el corazón mismo de estos movimientos sociales, donde se une Espíritu con naturaleza, Espíritu con cultura y Espíritu con la dimensión de género.

Siempre en la historia de la humanidad la dimensión religiosa ha tenido un código, un canon, una norma, una Sagrada Escritura. La reconstrucción del

Espíritu sólo es eficaz y fecunda si se realiza a través de una reconstrucción de las Sagradas Escrituras. En América Latina, así como en el mundo occidental y cristiano, la Biblia ha sido profundamente transformada por paradigmas dominantes de interpretación. Hay paradigmas autoritarios, patriarcales, racistas, fundamentalistas e historicistas de interpretación que manipulan la Biblia; o esquemas de cristiandad que someten la interpretación de la Biblia a intereses eclesiásticos que apagan el Espíritu o que vacían a la Palabra de Dios de todo significado liberador y salvífico. Por eso, la reconstrucción de la sociedad civil y la reconstrucción del Espíritu necesitan de un proceso de reconstrucción de las Sagradas Escrituras. Esto es lo que estamos tratando de hacer con la Lectura Comunitaria de la Biblia y con una Hermenéutica de Liberación.

2. Creación de un nuevo espacio hermenéutico

La práctica misma de la Lectura Comunitaria de la Biblia ha ido creando en estos últimos diez años un espacio propio en la sociedad y dentro de la Iglesia. Es un espacio que se ha legitimado y que tiene autoridad y autonomía, por la eficacia y fecundidad del trabajo mismo que ha ido haciendo en la interpretación y vivencia de la Palabra de Dios. La Hermenéutica de la Liberación busca definir teóricamente ese espacio ya conquistado por la práctica. La creación de un espacio teórico es solamente para dar mayor coherencia y legitimidad a ese espacio histórico ya existente.

Existen dos espacios hermenéuticos tradicionales, conocidos y plenamente legitimados. El primero es el espacio académico. Se trata de las facultades de teología, de los seminarios y centros de estudio. Aquí la Biblia es interpretada científicamente según los cánones del método histórico-crítico, de los métodos literarios clásicos, y de los nuevos métodos donde la exégesis utiliza las ciencias humanas como la sociología, la antropología cultural o la psicología. En este espacio, el sujeto de la interpretación bíblica es el perito, el graduado en ciencias bíblicas y ciencias humanas afines. La interpretación académica de la Biblia funda su legitimidad en el uso correcto de los instrumentos científicos y en la autoridad de los autores citados. Otro espacio hermenéutico tradicional, y ya legitimizado, es el litúrgico-institucional. Se trata de la lectura e interpretación de la Biblia en el contexto de la liturgia y del ejercicio ordinario de la enseñanza y del magisterio de las Iglesias. Aquí la Biblia es interpretada según las normas litúrgicas y magisteriales de las Iglesias. Este espacio recibe el apoyo del trabajo exegético académico, pero ahora transformado según las necesidades de la liturgia y de la educación de la fe en el contexto de las iglesias. El sujeto en este espacio es el ministro ordenado o el laico autorizado con misión canónica para ejercer su cargo.

Los dos espacios mencionados son indiscutiblemente legítimos y necesarios. Pero la Lectura Comunitaria de la Biblia está creando un espacio nuevo, también legítimo y necesario para una correcta interpretación y vivencia de la

Palabra de Dios. A este nuevo espacio lo llamamos provisoriamente espacio comunitario. Se trata de la lectura e interpretación de la Biblia hecha en comunidad, sea en las Comunidades Eclesiales de Base o en otras instituciones o movimientos eclesiales también de base. La interpretación de la Biblia hecha en comunidad tiene características muy diferentes a la interpretación académica o litúrgico-institucional. La comunidad es, en primer lugar, un espacio de participación: participación de aquellos que no pueden participar en la sociedad (los pobres, los marginados, los jóvenes, las mujeres, etc...) y participación también de la comunidad en lugares donde normalmente no llega la gran institución. Es, además, un espacio de solidaridad y de espiritualidad, de compromiso liberador y de misión evangelizadora. La comunidad de base logra además asumir más fácilmente la cultura y la religiosidad del pueblo. En este espacio comunitario el sujeto de la interpretación bíblica no es ni el perito ni el ministro ordenado, sino la misma comunidad. Esta comunidad actúa como sujeto intérprete de un sujeto mayor que es el Pueblo de Dios.

Es importante definir práctica y teóricamente estos tres espacios hermenéuticos, pero también es importante no separarlos ni oponerlos unos contra otros. De hecho, estos espacios se identifican parcialmente. Hay espacios académicos que se identifican parcialmente con el aspecto litúrgico-institucional de las Iglesias. Las Comunidades de Base son parte constitutiva de las Iglesias, es la Iglesia en el pueblo, es la Iglesia-pueblo-de-Dios. Igualmente es necesario clarificar que el espacio comunitario necesita de los otros espacios. La interpretación bíblica hecha en las comunidades utiliza la producción exegética de las academias y también se realiza en la tradición de las Iglesias y bajo la conducción del magisterio eclesial. Esta intercomunicación se realiza en los múltiples talleres de formación bíblica de los agentes de pastoral activos en las comunidades y también en la estrecha articulación de las comunidades con los centros pastorales y las instituciones eclesiales.

Hemos clarificado en los párrafos anteriores la diferencia y relación básica entre los tres espacios hermenéuticos. Es importante, sin embargo, agregar un nuevo elemento: el Espíritu que anima la interpretación bíblica en cada espacio hermenéutico. En teoría, el mismo Espíritu debería animar los tres espacios y, de hecho, esto sucede en algunas ocasiones. Pero es necesario llamar la atención sobre las posibles desviaciones. Muchas veces el espíritu que anima a las academias es el espíritu de competitividad, de poder, de prestigio, el espíritu del mercado. Prima el individualismo y el orgullo curricular. En las Iglesias también puede darse la primacía del espíritu institucional en detrimento del Espíritu que debe animar la búsqueda de la Palabra de Dios; también en las iglesias el Espíritu puede quedar aplastado por los intereses institucionales y el ejercicio inadecuado del poder espiritual. En las comunidades también pueden darse muchas desviaciones espirituales: manipulaciones ideológicas, activismo, basismo, espíritu de confrontación y tendencia a la marginalidad. Pero cuando la Lectura Comunitaria de la Biblia se hace en las Comunidades Eclesiales de Base con seriedad exegética y en comunión eclesial, entonces es el Espíritu lo que domina. Se interpreta la Biblia con el Espíritu con el cual fue escrita. Se recupera el Espíritu de la comunidad y del pueblo de Dios, que es el Espíritu que hizo nacer las Sagradas

Escrituras. El espacio comunitario es el espacio hermenéutico privilegiado de la acción del Espíritu en la interpretación de la Biblia.

3. La Lectura Comunitaria de la Biblia como proceso transformador

La Lectura Comunitaria de la Biblia no es solamente un proceso interpretativo, sino un proceso transformador de personas y comunidades. Las Comunidades no sólo leen e interpretan textos bíblicos sino que, sobre todo, disciernen la Palabra de Dios. El proceso de interpretación de la Biblia es sólo un medio para encontrar la Palabra viva de Dios. Es necesario superar un cierto intelectualismo o racionalismo (formas nuevas de gnosticismo), que reduce el proceso interpretativo de la Biblia a una actividad puramente intelectual, dejando de lado el objetivo último de la Lectura Comunitaria de la Biblia: el encuentro liberador con la Palabra de Dios. Como dice Pablo: "todo cuanto fue escrito en el pasado, se escribió para enseñanza nuestra, para que con la paciencia y el consuelo que dan las Escrituras mantengamos la esperanza"(Rm 15.4). O también: "toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para arguir, para corregir y para educar en la justicia" (2 Tim 3.16).

En primer lugar, la Lectura Popular de la Biblia es un proceso educativo. Este tipo de lectura comunitaria de la Biblia se ha desarrollado en América Latina en estrecho contacto con la metodología de la educación popular. Se insiste en los elementos pedagógicos creativos de la comunidad en la interpretación de la Biblia. La comunidad interpreta la Biblia, pero simultáneamente la Biblia interpreta a la comunidad: la discierne, la corrige, la educa, la fortalece, la conduce, la hace madurar. La Lectura Comunitaria de la Biblia está formando en toda América Latina comunidades estables y maduras. Igualmente, es un instrumento indispensable para la formación de laicos y agentes de pastoral (hombres y mujeres). Cuando la comunidad, a través del proceso de interpretación de la Biblia, puede dar testimonio de dónde está Dios, cómo es Dios, cuál es su voluntad y su Palabra, entonces la comunidad lo dice con autoridad, con legitimidad, con seguridad, eficacia y fuerza. Entregar la Biblia al Pueblo de Dios y a la Comunidad, permite que se transformen en Pueblo y Comunidad proféticas, capaces de dar testimonio de la Palabra de Dios. El proceso de lectura comunitaria de la Biblia está así formando laicos y agentes de pastoral con autoridad y legitimidad propias, lo que les da una gran madurez y autonomía en su acción. Esto no significa autonomía de la Iglesia, de su tradición y magisterio, sino únicamente un proceso de educación y perfeccionamiento espiritual que le permite desarrollar su vocación específica dentro del Pueblo de Dios con espíritu y fuerzas propias.

La Lectura Comunitaria de la Biblia es también un camino de espiritualidad y santificación. La Palabra de Dios que descubre la comunidad tiene la fuerza para transformar el corazón de las personas, cambiar su mentalidad y forma de

ser, y es creadora de una práctica y una espiritualidad nuevas. La Lectura Comunitaria de Biblia es una escuela de espiritualidad enraizada en la Historia de la Salvación y en la Palabra de Dios. Se genera una espiritualidad sólida y madura, histórica y transformadora, anti-idolátrica y liberadora. Es también una escuela de oración, cuando se inserta en la tradición de la Lectio Divina (lectura de la Biblia hecha en un contexto de oración y fe).

La Lectura Comunitaria de la Biblia es también un proceso de reforma y transformación eclesial. Si es un proceso educativo y un camino de santificación, no puede sino desencadenar un proceso de transformación eclesial. En todas las iglesias donde este tipo de lectura se realiza, se inicia siempre un proceso de potencialización de la energía espiritual contenida en el Pueblo de Dios. Es un proceso de reforma desde abajo inspirado en la Palabra de Dios. Como decía Pablo en su despedida a los presbíteros de Efeso: "ahora los encomiendo a Dios y a la Palabra de su Gracia, que tiene poder para construir el edificio y darles la herencia con todos los santificados" (Hch 20.32). Se genera un proceso de rescate de la identidad de la Iglesia, a partir de la historia de sus orígenes. Se recupera el Canon de las Escrituras como norma de fe y criterio para la reforma de la Iglesia. Es importante que este proceso de transformación eclesial se realice con la ayuda del magisterio de la Iglesia y en comunión con sus autoridades.

Entregar la Biblia
al Pueblo de Dios y a la Comunidad,
permite que se transformen
en Pueblo y Comunidad profeticos,
capaces de dar testimonio de la Palabra de Dios.

Por último, el proceso de Lectura Comunitaria de la Biblia anima e impulsa un proceso de transformación social, cultural y religiosa en la sociedad civil. Como decíamos al comienzo, la reconstrucción de la sociedad civil, la reconstrucción del Espíritu y la reconstrucción de las Sagradas Escrituras es un proceso continuo y articulado. La sociedad civil no es sólo el contexto original donde se sitúa la Lectura Comunitaria de la Biblia, sino también el punto de llegada donde la Palabra de Dios, actuante por medio de la comunidad que la interpreta y la vive, despliega toda su fuerza y eficacia liberadora.

4. La Lectura Comunitaria de la Biblia y el cambio de paradigmas de interpretación bíblica

En la Lectura Comunitaria de la Biblia no se trata de trabajar temas nuevos y liberadores; tampoco se trata solamente de un trabajo de relectura bíblica. Se trata, sobre todo, de transformar paradigmas dominantes de interpretación de la Biblia. En esta tarea se hace más que nunca indispensable la convergencia del trabajo exegético de los peritos con el trabajo de interpretación bíblica de las comunidades de base. Se necesita la articulación de la Ciencia y del

Espíritu, pues el cambio de paradigmas no es sólo un trabajo intelectual, sino también un cambio de mentalidad y de espiritualidad; implica también una transformación eclesial, social y cultural.

Lo mejor para entender el cambio de paradigmas es dar brevemente algunos ejemplos. Referente a los orígenes del Cristianismo y del Nuevo Testamento, existe el paradigma dominante de Cristiandad, creado por Eusebio de Cesarea en su Historia Eclesiástica. Eusebio escribe la "historia oficial" del cristianismo para legimitar el modelo constantiniano de iglesia. En este paradigma, Jesús aparece fundando directamente la Iglesia institucional tal como existe posteriormente; se construye una unidad originaria considerada como verdadera y una diversidad posterior como origen de herejías. Se relaciona unidad con ortodoxia y diversidad con herejía. Esto es falso desde un punto de vista histórico. Sabemos que el cristianismo nació plural desde los inicios y la unidad se construyó a partir de la ortodoxia de la pluralidad. El canon bíblico consagró la pluralidad al aceptar como inspiradas tantas y tan diversas tradiciones y escritos. Otro esquema falso es el que interpreta en forma historicista los Hechos de los Apóstoles y construye el paradigma de los orígenes del cristianismo en la secuencia geográfica y teológica: Jerusalén-Antioquía-Efeso (y otras iglesias paulinas del mar Egeo) terminando en Roma. En este paradigma se deja de lado Galilea y la expansión del cristianismo hacia el sur (Norte de Africa) y hacia el oriente. Existen también paradigmas distorcionados sobre los ministerios eclesiales en las iglesias apostólicas. Se proyecta hacia los orígenes situaciones claramente posteriores, distorcionando los orígenes de la institucionalización de la Iglesia.

Un cambio muy fecundo de paradigmas se ha dado en referencia a la mujer en la Biblia. La reconstrucción de la situación de la mujer en el mundo judío y greco-latino, la situación de ruptura con el movimiento de Jesús y las comunidades apostólicas y el posterior proceso de patriarcalización, ha sido el método comparativo para poder des-estructurar los esquemas interpretativos del Nuevo Testamento de tipo patriarcal y autoritario.

Un último ejemplo lo podemos sacar del campo cultural. Es conocido de qué forma el libro de Josué fue utilizado para legitimar la conquista colonial de América y cómo la crítica anti-idolátrica de los profetas se mal-utilizó para deslegitimar y destruir las religiones autóctonas de estas tierras. La Lectura Comunitaria de la Biblia desde las culturas indias, sumado al trabajo de algunos exégetas con una visión no colonial de la cultura, han podido demostrar la falsedad de estos esquemas interpretativos. Se ha establecido la relación intrínseca entre idolatría y opresión, entre el Dios de la vida y los ídolos de la muerte. Se ha rescatado la Revelación de Dios presente en las culturas y se ha diseñado una evangelización desde las culturas no-occidentales. Todo esto ha ido permitiendo crear nuevos paradigmas culturales y teológicos de interpretación de la Biblia que no sean coloniales ni centro-europeos. Algo semejante podemos decir de los esquemas historicistas que excluyen de la interpretación la historia de la naturaleza. Los movimientos ecológicos nos han ayudado a cambiar estos esquemas y a crear nuevos paradigmas de interpretación donde la humanidad y el cosmos forman parte esencial en la Historia de la Salvación.

vida y pensamiento vol. 15, No. 1
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

Vinos y odres o vestidos y remiendos*

*Plutarco Bonilla A.***

La lectura del texto bíblico: palabra y contexto

Cuando uno lee con cuidado las Escrituras puede encontrarse con cosas inesperadas, sorpresas que, incluso, pueden resultar, al menos en un primer momento, desagradables.

Por ejemplo, es muy posible que el lector atento se encuentre, en su lectura y estudio del texto bíblico, con incongruencias, formas de contradicciones que le resultan chocantes, o con expresiones muy parecidas pero no del todo compatibles. En efecto, decir "el que no está contra nosotros está a nuestro favor" no es lo mismo que decir "el que no está a mi favor está en contra mía" (Mc 9.40 y Mt 12.30, respectivamente). ¿Cómo entendemos el siguiente hecho? Por una parte, Jesús les ordenaba a los endemoniados o a los enfermos de la piel (conocidos entonces como leprosos) a los que había sanado, que no le dijeran a nadie lo que había acontecido con ellos (cf. Mc 1.34, 43-44); pero, por otra, al que sanó en Gadara, que explícitamente manifestó su deseo de seguirlo, le ordenó todo lo contrario y le pidió que fuera "a su casa, con sus parientes" para contarles todo lo bueno que el Señor había hecho con él. ¿Por qué, según los relatos de los evangelios, la fe del que necesitaba un milagro era requisito *sine qua non* en algunos casos, y en otros no? ¿Cómo hemos de entender que, por un lado, se prohíbe en la legislación del Antiguo Testamento el matrimonio de israelitas con mujeres extranjeras y, sin embargo, por otro, se ensalza la figura de la moabita Rut y en el Nuevo Testamento se la señala, específicamente, como antepasado del Mesías?

---

* Originalmente presentado, como ponencia, en la Asamblea hispana y bilingüe de la Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo), en 1994.

** Plutarco Bonilla fue Rector del SBL en dos ocasiones y profesor por 15 años. Actualmente es asesor de traducciones de Sociedades Bíblicas Unidas.

Ejemplos como los anteriores podrían multiplicarse, y no han faltado quienes han encontrado en ese hecho una piedra de tropiezo. Si así ha ocurrido se ha debido a una limitada comprensión de la composición del texto bíblico y de su significado, no sólo para los productores y lectores originales sino también para las generaciones posteriores, y la nuestra entre ellas.

Hay un elemento fundamental que no debe perderse de vista: debemos entender el contexto para entender la palabra. Esto es válido respecto de la realidad general de la palabra en la experiencia cotidiana. Si digo: "Yo", así, a secas, sin referencia a nada en particular, no le estoy comunicando prácticamente nada a quien me oiga... excepto, quizá, que revelo, con mi palabra, que allí estoy y que tengo la capacidad de hablar (o de emitir sonidos). Si no existen otros elementos que rodeen a ese "yo", éste queda, en la práctica, vacío de significado. Pero, si están presentes esos elementos, que llamamos contexto, la situación es distinta. Digamos que alguien ha preguntado: "¿Quién rompió los platos?", y yo respondo, simple y sencillamente, "Yo", entonces, esta palabra, que en su forma y sonido es idéntica a la del caso anterior, resulta, en cuanto a significado, del todo diferente. Es que ahora tiene un contexto que le da sentido; ahora significa: "Fui yo quien rompió los platos".

Lo que intentamos explicar resulta mucho más claro cuando la pregunta del tipo "¿qué es?" ("¿qué es esto?") va seguida de un término polisémico, es decir, de una palabra que puede tener más de un significado. Por eso, cuando mis alumnos o mis hijos me han preguntado por el significado de una palabra, no solo solía remitirlos al diccionario (¡para algo se publican y venden!), sino que siempre les demandaba que pusieran esa palabra en un contexto, que la incluyeran dentro de un conjunto de palabras con significado. Un "banco"puede ser una parte del mobiliario de la casa donde yo me coloco... o una institución donde coloco mi dinero. No es lo mismo decir que me afeitaron que afirmar que afeitaron al toro de lidia. Y no hablemos de la extraordinaria capacidad que poseemos de usar el lenguaje metafórico.

Este hecho general y básico de la palabra es aplicable también a la palabra de Dios. Muchos errores de comprensión de nuestro texto sagrado se deben a que no tomamos debidamente en cuenta el contexto en que se da la palabra que analizamos. A veces la tomamos como si esa palabra se hubiera pronunciado en un vacío tan aséptico como una sala de cirugía.

Intencionalidad de la palabra

Toda palabra pronunciada es *intencional*. Es decir, toda palabra va dirigida a alguien distinto del que la pronuncia. El soliloquio o monólogo es posible gracias a esa especial capacidad que tiene el ser humano de ser reflexivo, de ponerse, de alguna manera, frente a sí, lo que le permite hablarse

a sí mismo. Es lo que hizo Segismundo en el celebérrimo soliloquio - quizás el más conocido en la historia de la literatura castellana - cuando, estando solo y sintiéndose solitario, en una fortaleza de Polonia cuya torre le sirve de cárcel, exclamó:

Es verdad; pues reprimamos
esta fiera condición,
esta furia, esta ambición,
por si alguna vez soñamos;
Y sí haremos, pues estamos
en mundo tan singular,
que el vivir sólo es soñar;
y la experiencia me enseña
que el hombre que vive, sueña
lo que es, hasta dispertar.[sic]
...
¿Qué es la vida? Un frenesí.
¿Qué es la vida? Una ilusión,
una sombra, una ficción,
y el mayor bien es pequeño,
que toda la vida es sueño,
y los sueños, sueños son.

(Escena XIX, Jornada segunda, de *La vida es sueño*)

La intencionalidad como característica de la palabra pronunciada no es privativa de la palabra humana; es también propia de la palabra de Dios. Cuando Dios habla, dirige a otro la palabra. Es más, me atrevería a decir que el don de la palabra, con esta cualidad propia, es reflejo de la imagen y semejanza con que Dios hizo al ser humano cuando lo creó.

Junto a este aspecto esencial de la palabra, indisolublemente ligado a él, hay otro de igual manera esencial: al dirigirse a otro la palabra, ésta presupone la presencia de ese otro. O sea, que a la palabra le pertenece una dimensión comunitaria incuestionable. De ahí que no haya sido nada extraño que los cristianos vieran muy pronto la presencia de la Trinidad en los textos del Génesis en los que Dios, al hablar, usa formas plurales ("hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza", Gn 1.26). En efecto, a la luz de la revelación en Jesús, el Cristo, los cristianos confesamos nuestra fe en un Dios que siendo uno y único es, de manera concomitante, plural: Padre, Hijo y Espíritu Santo. En otras palabras, confesamos nuestra fe en un Dios que es, en la interioridad de su unidad, comunidad.

Tomando en cuenta, probablemente, consideraciones de esta naturaleza, además de otras de tipo lingüístico, Luis Alonso Schökel ha propuesto, en la *Biblia del Peregrino* (BP), como traducción del segundo verso de Juan 1.1 (es decir, lo que en Reina-Valera se traduce "y el Verbo era con Dios"), la

siguiente: "y la Palabra se dirigía a Dios". (Dicho sea de paso, el término *logos*, que en Reina-Valera se traduce por "Verbo", es mucho mejor traducido por "Palabra", como hacen, prácticamente sin excepción, todas las versiones contemporáneas.)

Hay una comunicación intratrinitaria, de la cual la comunicación interhumana - que debería ser intrahumanal - es un reflejo, ahora distorsionado por el pecado.

Dado este ser propio de la palabra - que, como hemos indicado, pertenece también y más especialmente a la palabra pronunciada por Dios - la persona o la colectividad de personas que recibe la palabra (el mensaje o comunicación) son de primordial importancia. Porque la intencionalidad de la que estábamos hablando antes significa que el mensaje (es decir, la palabra) no sólo va dirigido a otro sino que, en su forma más sencilla y directa es para otro u otros. Expliquémonos, ahora en relación específica con la palabra de Dios: Cuando Dios habla, no habla, como indicamos antes, al vacío, que sería como hablar solo o hablar para sí mismo. Tampoco habla a un ser hipotético o ideal e ilusorio. El habla para crear ("Entonces dijo Dios: 'Que exista la luz'. Y la luz existió", Gn 1.3, LPD) y habla para comunicarse con su creación, sobre todo con los seres humanos. A la intencionalidad de la palabra hay que añadirle otra cualidad: *propósito*. Cuando Dios habla tiene un propósito. Cuando Dios nos habla, quiere comunicarnos algo y espera respuesta.

La palabra de Dios, para el ser humano de hoy

Esta última característica refleja la importancia del sujeto humano en ese proceso. Porque Dios le habla al ser humano, le habla en el lenguaje de éste, para que lo pueda entender; y lo hace hasta el punto de hablarle en el lenguaje humano más radical: el de la vida de un semejante, de uno que tiene la naturaleza de hijo, vida que él asumió en Jesús, el de Nazaret: "Muchas veces y de muchas formas habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas. En esta etapa final nos ha hablado por medio de un Hijo, a quien nombró heredero de todo, por quien creó el universo" (Heb 1.1-2, BP).

Mal podría Dios hablarle al hombre, o a la mujer, utilizando un idioma que fuese incomprensible para ellos. A veces, cuando lo hacía por sueños, la incapacidad humana de entender lo que Dios decía forzaba a los que recibían el mensaje a buscar intérpretes. Tal es el caso de José y el don que el Señor le había dado de descifrar el significado de aquellos sueños por medio de los cuales el Señor hablaba.

Por eso, cuando Dios habla, le habla al ser humano en la situación concreta en que éste se encuentra. El Señor toma en cuenta el estado particular de aquellos a quienes dirige su palabra: la condición personal de todos los

involucrados, su situación económica, psicológica, moral, religiosa, espiritual, individual, familiar y social. Nada queda por fuera.

Y como la vida humana varía, y varía la vida de un pueblo, la palabra de Dios se dirige a los pueblos y a las personas de acuerdo con esas variaciones. De ahí que no sea extraño que ante determinadas circunstancias históricas Dios hubiera dado una orden a su pueblo y posteriormente, cuando esas circunstancias cambiaron, también cambió esa orden divina. Ese es el caso de los matrimonios a los que antes nos referíamos. Ese es el caso, también, de los mensajes proféticos: unas veces son de liberación y esperanza y otras veces son anuncio de cautiverio y sufrimiento. Eso es lo hermoso de la palabra de Dios: que no es impersonal ni abstracta.

Hemos de tratar de entender, por tanto, las circunstancias particulares en que un mensaje se da, para poder así comprender su significado.

Con los textos bíblicos, no obstante, puede darse el caso de que, en efecto, no tengamos ninguna información acerca del contexto original. Esto puede deberse al proceso de formación del texto en cuestión, muchas veces fuera de nuestro alcance por lo limitado del conocimiento que poseemos. En estos casos hay que recurrir necesariamente al contexto literario inmediato. Si no podemos percibir con exactitud las circunstancias particulares, concretas y originales que rodearon a un texto (o aquello a que un texto se refiere), sí podemos ver en qué marco lo colocó el redactor del texto, tal como nos ha llegado a nosotros. Esto, de todos modos, es de suma importancia, pues ese, precisamente ese, es el texto que hemos recibido y que usa la comunidad cristiana a la que pertenecemos.

El dicho sobre vinos y odres: contexto bíblico

Con este marco de referencia en mente, acerquémonos a uno de los textos que se han señalado como fundamento de las reflexiones de esta Asamblea. Lo leemos en la recensión marcana (capítulo 2):

18 *Los discípulos de Juan y los fariseos estaban ayunando. Vienen entonces a Jesús y le dicen:*
—¿Por qué los discípulos de Juan y los de los fariseos ayunan, pero no los tuyos?
19 *Les respondió Jesús:*
—¿Pueden acaso ayunar los amigos del novio en tanto que el novio esté con ellos? Durante todo el tiempo que tengan al novio con ellos no pueden ayunar. 20 *Pero vendrá el día cuando les quitarán al novio, y entonces sí ayunarán.*
21 *Nadie cose un remiendo de paño nuevo en un vestido viejo; de lo contrario, el remiendo tira de él, lo nuevo de lo viejo, y la rotura se hace peor.* 22 *Ni nadie echa vino nuevo en odres viejos; si lo echara, el vino rompería los odres y se perderían el vino y los odres. No; el vino nuevo se echa en odres nuevos.* (2.18-22)

Las expresiones relativas al vestido y los remiendos y al vino y los odres tienen las características de dichos. Son, aquí, pequeñas parábolas con las que Jesús trata de explicar el nuevo estilo de vida que él y sus discípulos seguían.

Pero, ¿cuál fue el contexto real de esos dichos?

En el *Evangelio de Marcos*, la historia de la pregunta de los discípulos de Juan y de los fariseos abre una nueva perícopa, un nuevo relato que sólo se introduce en el texto con la palabra griega *kaí*, que puede traducirse de muchas maneras. La más común de esas traducciones es la conjunción copulativa "y". Así lo hace Reina-Valera (RV-60). La versión popular (VP) prefiere "una vez". Por su parte, *El libro del pueblo de Dios* (LPD) traduce por "Un día en que"; *la Biblia del peregrino* y *La Santa Biblia* (SB, publicada por Ediciones Paulinas) no ponen en castellano ningún equivalente de ese término.

Es muy probable que este hecho signifique que el contexto literario de *Marcos*, es decir, lo que está inmediatamente antes y después del texto que nos interesa, no fue el contexto real de estos dichos de Jesús. Sin embargo, el autor sagrado responsable de la redacción del evangelio tal como ahora lo tenemos, los coloca en un ambiente que tiene características muy concretas y que le dan su significado propio.

Veamos.

El Señor Jesús arranca su tarea de proclamación de la venida y presencia del reino de Dios inmediatamente después que Juan el Bautista fue encarcelado. Se han cumplido al pie de la letra las propias palabras del precursor cuando dijo que al Cristo le convenía crecer y a él menguar. Su carrera estaba llegando ya a su fin, y Jesús entra, con todo el empuje de sus treinta años y de su vocación celestial, en el escenario social, religioso y político de la Palestina de la época. Su palabra y su acción se centran en la realidad del reino que con él irrumpe con fuerza en la historia humana. Y sin ambages ni medias tintas plantea a todos los que quisieran oírlo las exigencias de ese reino: arrepentimiento, fe, seguimiento, tomar la cruz, abandonarlo todo (incluyendo a padres, mujer, hermanos y hermanas), persecución, fidelidad, son palabras que salen de sus labios junto a otras como perdón, salvación, vida eterna, gozo, paz, bienaventuranza.

Ese tipo de mensaje, aunque pletórico de esperanza, era inquietante y subversivo, y a muchos les molestaba. Llamaba, de hecho, a subvertir el orden de las prioridades humanas entonces en vigencia. Destacaba que el orden de Dios no es el orden que los seres humanos han impuesto, y que Dios estaba exigiendo un tipo de conducta que no iba a tono con la que llevaban y prescribían los dirigentes religiosos de la comunidad... y mucho menos con la que exhibían los dirigentes políticos.

Como era de esperar, dadas estas circunstancias, muy pronto surgen los primeros indicios de oposición, indicios que, también muy pronto, se convierten en realidad plena, cruda y cruel.

La oposición a Jesús

Marcos registra este proceso inicial desde el primer capítulo. Cuando Jesús va - por primera vez después del comienzo de su proclamación pública - a la sinagoga de Cafarnaún y se pone a enseñar, "la gente se admiraba de cómo les enseñaba, porque lo hacía con plena autoridad y no como los maestros de la ley" (1.21 VP). Esta explicación del evangelista introduce un elemento de comparación. Y bien sabemos que toda comparación es odiosa. Sin embargo, de inmediato, al concluir ese mismo relato (el de la sanidad del endemoniado que se encontraba en la sinagoga), el mismo asombro aparece explicitado, no como glosa del autor del evangelio, sino en la reproducción que éste hace de las palabras de los que habían acudido al culto sinagogal. En efecto, el evangelista dice: "Todos se asustaron y se preguntaban unos a otros" (v 27a). Y acto seguido dice cuál es la pregunta que se hacían: "¿Qué es esto? ¡Enseña de una manera nueva, y con plena autoridad! ¡Incluso a los espíritus impuros da órdenes, y lo obedecen!" (v 27b). Ahora no aparece la comparación, pero está claro que no cabía duda alguna en la mente de los que estaban allí presentes, tanto de los que así prorrumpieron como de los que no estaban de acuerdo, acerca de cuál era el punto de referencia de esa manera nueva de enseñar. ¿Respecto de qué era nueva?

Este cuadro, que bien podemos imaginárnoslo, establece el escenario de los relatos siguientes, en los que encontramos los hechos que a continuación enumeramos:

1. Un "leproso" viene a Jesús y le pide que lo sane

Una vez que lo ha sanado, Jesús le advierte severamente al leproso que no le diga nada a nadie, sino que vaya al sacerdote y, para que a éste le conste, cumpla con lo establecido en la Ley para estos casos (1.40-45). La severidad de la amonestación - junto al hecho curioso de que algunos manuscritos antiguos no dicen, en el versículo 41, que Jesús tuvo compasión sino que "se indignó" - muestra el clima de tensión que se había empezado a formar en torno a la figura de aquel predicador muy pronto después de que éste comenzó su ministerio público. Todavía no están claramente explicitados cuáles eran los focos de tensión y de oposición a Jesús; pero eso es, en efecto, lo que el evangelista va a explicar en la narración de los acontecimientos que, acto seguido, incluye en su evangelio.

2. Abren un boquete en el techo y bajan a un paralítico

El primer enfrentamiento abierto aparece en el relato con el que se inicia el capítulo 2: la sanidad de aquel paralítico que fue llevado ante Jesús, con muchas penalidades, por cuatro amigos que de veras creían que el Señor podía curarlo.

En esta historia notamos ya que algunos escuchaban a Jesús con una actitud negativa a priori. No querían indagar; preferían condenar. No se alegraban por la palabra de perdón; les interesaba más apegarse a su ortodoxia doctrinal. Por eso, resulta fácil percibir, en las palabras de respuesta de nuestro Señor, una cierta indignación, como si les restregara en la cara, a aquellos que lo acusaban de blasfemo, la prueba contundente de que lo que acababa de hacer no representaba ninguna blasfemia.

3. Leví, gente de mala fama y Jesús

"Después fue otra vez a la orilla del lago" (2.13). Ese "después" resulta muy indefinido. No se dice cuánto tiempo transcurrió entre el relato anterior y el que va a narrar a continuación. Al autor le interesa, sobre todo, concatenar el signficado de los acontecimientos y no su rigurosidad cronológica. Y narra, como explicación de lo que aconteció en ese "después", el encuentro con el publicano Leví, la invitación que éste le hace para que vaya a comer a su casa, y la aceptación por parte del Señor Jesús. Viene entonces un nuevo ataque: "Los escribas del grupo de los fariseos, al ver que [Jesús] comía con pecadores y publicanos, decían a los discípulos: '¿Por qué come con publicanos y pecadores?'" (2.16). Si antes les parecieron heréticas las palabras de Jesús, ahora consideran que su conducta es impropia.

4. Fiestas y ayuno

Aquí aparece un nuevo elemento de fricción: la práctica del ayuno. A algunos de los fariseos se les unen ahora los discípulos de Juan. Y le echan en cara a Jesús que los discípulos de éste no practicaban el ayuno cuando estaba establecido para aquellos días - por lo que Jesús llamó en el sermón del monte "la tradición de los ancianos".

5. Los vestidos y los odres

Es en este momento de la narración cuando se involucran los dichos sobre el remiendo de tela nueva y vino nuevo. Sin embargo, para tener una visión

más completa del ambiente, es necesario seguir analizando los textos que los siguen. En efecto, notamos de inmediato que no sólo la polémica continúa, sino que va subiendo en intensidad. La nueva acusación contra Jesús alcanza niveles muy graves: Jesús ha permitido que sus discípulos quebranten uno de los aspectos más sagrados de la Ley, si no el más sagrado de todos: "Un sábado, Jesús caminaba entre los sembrados, y sus discípulos, al pasar, comenzaron a arrancar espigas de trigo. Los fariseos le preguntaron: 'Oye, ¿por qué hacen tus discípulos algo que no está permitido hacer en sábado?'" (2.23-24).

La misma acusación - con un relato que intensifica el significado de la perspectiva asumida por Jesús - la encontramos en la historia que sigue inmediatamente a la de las espigas: la sanidad, en sábado, del hombre que tenía una mano paralizada.

Parece, entonces, que se ha llegado al punto culminante de la polémica. El texto es bien claro: "Pero en cuanto los fariseos salieron [de la sinagoga], comenzaron a hacer planes con los del partido de Herodes para matar a Jesús""(3.6). Y con su muerte, pensaban ellos, se pondría punto final a lo que amanazaba con convertirse en una pesadilla.

Sin embargo, la historia no termina ahí. Faltaba todavía, en este bloque polémico, una acusación muy grave. Más bien, dos acusaciones: una era piadosa, que intentaba explicar lo que Jesús estaba haciendo sin que la explicación acarreara condena; la otra acusación era diabólica. Según la primera, Jesús "estaba fuera de sí", es decir, "se había vuelto loco" (BP y VP, respectivamente). Lo que procedía en ese caso era lo que solía y suele hacerse con ese tipo de personas: "sujetarlo" y "llevárselo", retirarlo de circulación sin hacerle daño (3.21). Según la acusación de los maestros de la Ley, Jesús estaba poseído por el mismo príncipe de los demonios: "Lleva dentro a Belcebú y expulsa los demonios por arte del jefe de los demonios" (3.22 BP). Y estas sí eran palabras mayores.

Aquí termina la primera sección polémica explícita. Y este es el contexto global de los textos que nos interesan. ¿Qué habrá querido decir el Señor con esas microparábolas?

Intentemos penetrar su significado.

El mensaje de los hechos de Jesús: lo que no dice

Por una parte, señalemos lo que no nos parece que sea el sentido de las metáforas del vestido y los odres:

1. Aunque en las dos metáforas que manejamos en estos textos - la del vestido viejo y la de los odres viejos - el término "viejo" parece tener una connotación peyorativa, Jesús no está despreciando lo viejo por el simple hecho de ser tal. Otros textos del evangelio revelan la positiva valoración de lo "viejo": "Cuando un maestro de la Ley se instruye acerca del reino de los cielos, se parece al dueño de una casa, que de lo que tiene guardado sabe sacar cosas nuevas y cosas viejas" (Mt 13.52). Aquí las "cosas viejas" son valiosas. Comenta así este versículo la edición de estudio publicada por las Sociedades Bíblicas: "Se trata de un *maestro de la Ley* que, ya instruido en la ley de Moisés, se instruye también acerca del reino de Dios y así sabe enseñar lo nuevo sin dejar de conservar el valor de lo antiguo".

2. Se ha dicho que tanto el vestido viejo como los cueros u odres viejos representan las instituciones religiosas de Israel, que se manifestaron como incapaces de contener la nueva realidad del reino de Dios que irrumpió entre los seres humanos. Dicho de esta manera - y en forma tan general - resulta prácticamente imposible aceptar tal explicación. Aparte del templo de Jerusalén, inaccesible para la vida cotidiana del judío que moraba lejos de la ciudad sagrada, por muy religioso que fuera, ¿qué institución religiosa tenía más presencia entre el pueblo que la sinagoga? Y, sin embargo, después de hablar de lo viejo y de lo nuevo, en los términos ya conocidos. Jesús continuó no sólo asistiendo a la sinagoga sino también enseñando allí (3.1; 6.2).

Otro tanto puede decirse de su relación con el propio Templo, adonde Jesús iba también para enseñar (Mc 11.15,27; 12.35), al que, con cita del profeta *Isaías*, llamó "casa de oración" (Mc 11.17) y cuya destrucción profetizó (Mc 13.2).

3. Hay otro tipo de instituciones religiosas además de aquellas estrechamente vinculadas a edificios (como la sinagoga y el Templo). Se trata de las instituciones relacionadas con ceremonias, ritos y ciertos ejercicios piadosos. Con respecto al tema que estamos tratando de comprender, se ha mencionado, de manera específica, que los vestidos y odres viejos representan la práctica del ayuno y prácticas similares. Según algunos han sostenido, con la venida del reino el ayuno se ha convertido en obsoleto y carente de significado y, por lo tanto, ya no tiene lugar en la vida de la iglesia.

Aunque se ha sugerido que la última parte del relato que usa la metáfora de las bodas (o sea, el v 20) es una justificación del ayuno en la vida de la iglesia primitiva, la interpretación de que lo viejo es ese tipo de práctica tampoco resulta satisfactoria. Jesús nunca condenó la costumbre de ayunar. En el sermón de la montaña, él mismo les dijo a sus oyentes: "Cuando ustedes ayunen, no pongan cara triste... Tú, cuando ayunes, lávate la cara y arréglate bien, para que la gente no note que estás ayunando..." (Mt 6.16-18 VP). Es la intención y la ocasión lo que Jesús critica y, a veces, rechaza.

El mensaje de los hechos de Jesús: lo que sí dice

¿Qué se desprende, pues, de toda esta sección polémica que el evangelista incluye en una temprana fase del ministerio de nuestro Señor?

Primero, hay que resaltar que la verdad de Dios no aparece aquí expresada en discursos. *Mateo* inserta, también en un momento muy temprano de la vida pública de Jesús, el sermón de la montaña - probable recopilación de varias y dispersas enseñanzas de Jesús. En ese sermón, y en un lenguaje sencillo y directo, desarrolla el tema de la ética del reino de Dios, la ética de los discípulos del Mesías. *Lucas*, por su parte, y de manera semejante, relata cómo el Señor Jesús, anclándose en la profecía, explica su programa de acción como expresión de lo que va a ocurrir en el "año de gracia del Señor" (Lc 4.18-19). *Marcos*, en cambio, expone esos mismos principios y valores al calor de las relaciones humanas que va narrando y en un contexto emocionalmente cargado por ser polémico. De hecho, esta perspectiva va a ser dominante en este evangelio. *Marcos*, como se sabe, no es el evangelio de los largos discursos y sermones, sino de la acción. "Enseguida" o "de inmediato" (en griego *euzeos*) es una de las palabras más comunes en esta obra. Lo apropiado de este método se revela por el contenido mismo de esa enseñanza que de tal manera se transmite.

Y es ahí donde se va a ir manifestando, como una hermosa flor que abre su belleza a los ojos de quienes la contemplan, el contraste entre lo viejo y lo nuevo, y el llamado de Jesús a abrazar precisamente lo nuevo.

Segundo, visto en conjunto, lo nuevo es para el evangelista el reino de Dios, que constituyó el núcleo del mensaje que Jesús comenzó a proclamar apenas se enteró del encarcelamiento de Juan. No es extraño, entonces, que Jesús mismo, al referirse al propio Juan el Bautista, expresara que "entre todos los hombres, ninguno ha sido más grande que Juan; y, sin embargo, el más pequeño en el reino de Dios es más grande que él" (Lc 7.28 VP). Juan pertenece al viejo orden y, en éste, él es el mayor de todos; el orden del reino inaugurado por Jesús no sigue los mismos principios, y allí el más *pequeño* es mayor que Juan.

Éste reino es el evangelio, la buena noticia. *Marcos* lo pone claramente en labios de Cristo cuando resume el primer mensaje que éste proclamó al iniciar su ministerio público: "Ya se cumplió el plazo señalado, y el reino de Dios está cerca. Vuélvanse a Dios y acepten con fe sus buenas noticias" (1.14). *Mateo* utiliza explícitamente la expresión "evangelio del reino" (4.23) y *Lucas* usa una fómula similar, pero de carácter verbal (la expresión "proclamar [predicar o anunciar] el evangelio", que en griego es sólo una palabra: Lc 4.43).

La concatenación de acontecimientos que el autor del evangelio selecciona para la narración que sigue de inmediato, a la primera proclamación de Jesús tiene un propósito: explicitar, por medio de la acción y de las relaciones de Jesús con sus discípulos y, por contraste, con sus oponentes, la naturaleza de

esa buena nueva. Jesús pretende que, en el drama de la nueva vida que ha entrado en contacto con sus semejantes, estos vean con sus propios ojos y comprendan en qué consiste el evangelio del reino.

Tercero, en el relato de la sanidad del paralítico se presenta, desde varias perspectivas, el significado de lo nuevo por medio de los diversos matices con los que se manifiesta la oposición entre Jesús y los dirigentes religiosos.

- Jesús, dice el texto, "les predicaba la palabra" y la gente se arremolinaba a su alrededor; al estar predicando en casa, en Cafarnaún, "se juntó tanta gente que ni siquiera cabía frente a la puerta" (2.2 VP). En contraste con la incomodidad que siempre produce una aglomeración de personas como ésta, la narración nos muestra a un grupo de hombres "que estaban allí sentados" (v. 6). Estos eran los privilegiados; y eran maestros de la ley, ("letrados", BP). Estaban bien instalados en su comodidad y podían, mientras Jesús perdonaba al paralítico, darse el lujo de convertirse en críticos.

- Pero hay cuatro hombres que no miden el costo ni la incomodidad que significaba llevar a un tullido hasta Jesús, y vencen cuanto obstáculo se les pone por delante, porque tienen fe y quieren ver a su amigo sano. Los que no habían hecho el menor esfuerzo a favor de alguno de los necesitados, parecen quedarse impávidos frente a la escena que acaba de producirse: el espectáculo de la bajada del paralítico por el cielo raso abierto y, sobre todo, por el milagro del perdón.

- Peor todavía, consideran que tienen el derecho y la autoridad para convertirse en jueces de Jesús y condenarlo. Ellos son los que saben. Ellos son los que pueden definir quién perdona y quién puede ser perdonado. Ellos se han autoerigido en guardianes de la ortodoxia religiosa. Y dan su sentencia: las palabras de Jesús son una blasfemia. ¿Sería porque el paralítico no era uno de ellos?

- Y Jesús sana al paralítico. Si hay una relación causal entre el pecado y la enfermedad - como pensaba la mayoría de los judíos en aquellos tiempos - entonces, eliminada la enfermedad habría quedado eliminado el pecado que la causó. O, puesto de manera inversa, la eliminación del pecado causante ("Hijo mío, tus pecados quedan perdonados", v 6) sería el requisito previo para la curación del paralítico.

Pero los doctores de la ley no perciben el significado de las palabras del Señor y tropiezan con sus propios prejuicios. Frente a la realidad, que ya se había hecho patente - *Lucas* dice que allí estaban sentados "algunos fariseos y maestros de la ley venidos de todas las aldeas de Galilea, de Judea y de Jerusalén" (5.17), y que "el poder del Señor se mostraba en Jesús sanando a los enfermos" - aquellos hombres que se sentían dueños de sí mismos y más que satisfechos con sus propios conocimientos, no prestan atención al beneficio que el paralítico pueda recibir de las palabras y de la acción de Jesús. En

efecto, en las disquisiciones de sus mentes no hay lugar para el pobre necesitado. Por tanto, no hay alegría en la palabra de perdón escuchada; no interesa saber cuál es la secuela de ese perdón. Sólo interesa mantener el orden teológico establecido.

La lección de esta historia es bien clara: en el reino de Dios, la metáfora del vino nuevo significa que el ser humano, la persona, tiene muchísima más importancia que las creencias y los prejuicios religiosos.

A lo largo de todo su ministerio - aunque duró sólo unos pocos años - Jesús mostró una extraordinaria congruencia con este principio; principio de vida que él resumió en las palabras dirigidas a sus propios discípulos: "Porque el mismo Hijo del hombre no vino para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate por una multitud" (10.45).

Y los discípulos de Jesús aprendieron la lección: dos de ellos van al Templo a orar. A la entrada, por una de las puertas, se encuentran a otro tullido. Y por un momento, Pedro y Juan se "olvidan" de lo que los llevaba al Templo - así como, por otro momento, Jesús se había "olvidado" de la enseñanza que estaba ofreciendo a sus oyentes en la casa - para prestar atención a este otro paralítico. De otra manera, bien poco habrían valido sus oraciones.

Cuarto, el llamamiento de Leví, suscintamente narrado, pone ante nosotros nuevos significados de lo nuevo que es el evangelio.

Por una parte, en el reino de Dios no se hace acepción de personas: Jesús amaba tanto a Leví como a cualquier otro de sus contemporáneos, sin importar su profesión ni su estatus social. Y, por eso mismo, lo llamó para que lo siguiera, así como había llamado a otros. En Jesús, las barreras entre los seres humanos caen hechas pedazos. Por eso, dondequiera que intenten erigir de nuevo esas barreras se están haciendo presentes las fuerzas que se oponen al reino, y "lo viejo" que no soporta el remiendo nuevo resiste la sustitución por el nuevo vestido.

Además, no sólo no hay acepción de personas sino que hay una definida preferencia por aquellos que están más necesitados: los pecadores y gente de mala fama; en fin, los enfermos, como reza en la conocida metáfora: "Los sanos no tienen necesidad de médico sino los enfermos" (v 17a). Esta preferencia no es acepción de personas, pues Jesús a nadie excluye, sino que dentro de la inclusividad presta particular atención a quienes no suelen recibir atención de nadie, o de casi nadie. Es en el reino donde ha de manifestarse esta actitud de Jesús: mostrar preocupación y cuidado por los más débiles - que no siempre son los más pobres desde una perspectiva económica - por aquellos que cargan sobre sus hombros el desprecio, la burla y la vergüenza, la deshonra y la miseria, los dejados de lado, aquellos a quienes "los justos" de la sociedad nos les aceptan una invitación a cenar, ni mucho menos los invitan a sus casas, por miedo a la contaminación ritual.

Hay un dato curioso en estas narraciones: el publicano Leví, al igual que los maestros de la ley del relato precedente, estaba sentado. Jesús sale ahora a caminar junto a la orilla del mar y, mientras caminaba, a semejanza del viejo filósofo griego, enseñaba. Frente a las palabras de Jesús, los doctores de la Ley, desde su cómoda posición, y continuando sentados, lo critican y lo condenan. Leví, el publicano, el "vendepatria", desde su también cómoda posición de cobrador de impuestos, ve a Jesús que pasa, oye que lo llama... ¡y se levanta y lo sigue! Bien se ha dicho, en un comentario del evangelio lo siguiente:

> *El publicano se desinstala, abandona toda su comodidad y sigue a Jesús. Jesús no se quedó, no recibió hospitalidad en la casa donde los escribas estaban sentados. Ahora, al contrario, Jesús se sienta cuando el anfitrión ha estado dispuesto a levantarse para caminar con él. Quedamos advertidos de que Jesús se instala únicamente en la iglesia de los desinstalados.* (Guillermo Cook y Ricardo Foulkes. *Marcos.* Comentario bíblico hispanoamericano. Miami: Editorial Caribe, 1990; p 91; corregido)

El relato revela la reivindicación al estatus de persona de alguien a quien habían despojado de él, aun con su misma colaboración.

Quinto, después de narrar el incidente que, según *Lucas*, tuvo lugar en casa de Leví, el evangelista pasa de inmediato al cuestionamiento que los discípulos de Juan y los fariseos le hacen a Jesús, porque los discípulos de éste no guardaban el ayuno. No existe nexo cronológico entre este pasaje y el que lo precede. Pero no deja de llamar la atención que el evangelista nos lleva a plantearnos el tema del ayuno después de haber hablado de lo que aconteció en una cena en la que participaron muchas personas (dice el v 15 que "muchos de los que cobraban impuestos para Roma, y otra gente de mala fama, estaban también sentados a la mesa, junto con Jesús y sus discípulos").

El Antiguo Testamento había establecido solamente un ayuno de observancia obligatoria: el del gran Día de la Expiación. Además, en momentos claves de la historia del pueblo se convocaba a ayuno, que tenía un esencial carácter penitencial (cf., por ejemplo, Esd 8.21; Neh 9.1). Luego se habían añadido otros, de carácter voluntario. En la época de Jesús, el judío observante ayunaba - entre las seis de la mañana y las seis de la tarde - dos veces por semana: los lunes y los jueves. El grupo que seguía a Juan el Bautista también había incorporado esta práctica a su piedad.

Se debe señalar que, al igual que en el caso de otras prácticas, Jesús no estaba en contra del ayuno, como principio general. El mismo ayunó, al comienzo de su ministerio, cuando fue empujado por el Espíritu Santo al desierto. Sin embargo, ahora se opone, y se opone en virtud de otros principios fundamentales, cuya validez es aplicable no sólo al ayuno sino también a muchos otros aspectos de la vida del discípulo. Aquí nos parece evidente que predominan los siguientes criterios: la ocasión, el propósito y la intención. Y Jesús dice que aquella no era la ocasión de ayuno, aunque así lo hubieran establecido los doctos en materia religiosa. El ayuno se asociaba con el luto

y el dolor; pero éste era tiempo de bodas y el novio estaba con sus amigos. Por tanto, estos tenían que vivir la alegría y los goces de la presencia del novio entre ellos.

Y **sexto**, se produce el desenlace de la polémica: dos relatos sobre sendos acontecimientos, independientes pero con un tema fundamental común. Uno ocurre mientras el Señor y sus discípulos caminan entre sembrados. El otro, cuando él va a la sinagoga. En uno, Jesús permite que sus discípulos hagan cosas que los escribas ya habían determinado que no podían hacerse durante el sábado. En el otro, Jesús mismo las hace.

Hay que recordar que el sábado era de primerísima importancia en la vida religiosa y civil de los judíos. A lo largo de los años se habían ido elaborando innumerables normas que definían lo que no podía hacerse en sábado. Y era necesario tenerlas todas en cuenta si uno quería mantener la pureza. Quebrar esas normas era pecado de lesa religión.

En los dos casos, que el evangelista pone uno a continuación del otro, se palpa que la atmósfera está enrareciéndose y volviéndose cada vez más pesada. Afirma el Señor que las necesidades fundamentales de la existencia humana - como es el caso del hambre - están por encima de las legislaciones religiosas, aun si se trata del mismísimo sábado: "El sábado se hizo para el hombre, y no el hombre para el sábado" (2.27). Más aún: No hacer el bien cuando se puede, por el simple hecho de que una norma religiosa como el sábado lo impide, es hacer el mal.

En resumen, el legalismo, la actitud de aquel que se apega a la letra de la ley sin percibir su fin último, no tiene lugar en el nuevo orden de cosas que Jesús vino a inaugurar.

¿Renovación? Sí, renovación

El tema "Vino nuevo en odres nuevos" está directamente relacionado con el tema de la renovación. Este ha suscitado muchísimo interés entre los cristianos en muchas partes del mundo. En ciertos sectores se lo ha relacionado con el tema del poder y, de manera muy específica, con nuestra comprensión de la función que juega el Espíritu Santo en la vida de la comunidad de fe y del cristiano como persona. No en vano Jesús prometió a sus discípulos que recibirían poder cuando recibieran el Espíritu Santo que vendría sobre ellos.

Si hasta este momento he sido capaz de comunicar bien mi perspectiva al tratar asunto tan importante, habrán notado que estoy considerándolo de un modo un tanto diferente. Permítanme explicarme un poco más.

La idolatría del poder

Estamos viviendo en una época en que se ensalza el poder. En efecto, podemos hablar, con toda propiedad teológica, de la idolatría del poder, que impera en nuestro medio. No se trata ya - con desafortunadas excepciones - del tipo de poder encarnado en el monstruo que creó la Segunda Guerra Mundial y el holocausto. La caída del sistema político-económico imperante en la llamada Europa del Este, el endiosamiento de formas de vida representadas en el libre mercado, en lo que algunos han llamado el "capitalismo salvaje", la deshumanización de nuestras comunidades por el trastorno de nuestros sistemas de valores, dominados ahora por el afán de adquisición de bienes materiales, han inyectado en nuestras sociedades, en adultos, jóvenes y niños por igual, la convicción de que tener es poder, y de que con el poder uno logra todo lo que quiera.

No es casualidad que los medios de comunicación social hayan creado imágenes como Robocop y Terminator, Rambo y toda su secuela. Es un símbolo de la debilidad del ser humano contemporáneo: impotente frente a los desafíos de su entorno personal, social y global, se escapa en la identificación - efímera e ilusoria - con quienes, cual si fueran héroes sacados de las mitologías antiguas, son capaces de vencer cualesquiera adversidades y contratiempos que hayan de enfrentar y, así, poder salvarse ellos y salvar al mundo. Es, en estos casos específicos, la entronización de la fuerza bruta. Y no olvidemos que el poder del dinero, por sí mismo, es también expresión de esa misma fuerza bruta. Porque el dinero, ya se ha dicho, es buen siervo, pero muy mal amo. Si no, que lo digan las historias de corrupción que circulan hoy a raudales en todos los países del mundo, sin discriminación de ideologías políticas.

Obviamente, no es ese el poder del que hablaba Jesucristo.

La "marcha" que cambió al mundo

Sin embargo, al escuchar lo que está pasando en muchos círculos que se identifican como evangélicos, nos parece ver que se promueve actualmente una versión "santificada" de esa imagen del poder: el poder del número, de la cantidad, de la fuerza. Hace poco, se celebró en Costa Rica - y, según los anuncios, en todo el mundo - una marcha de evangélicos. Marchar no es malo en sí mismo. Yo he participado en algunas marchas. Pero ésta estaba envuelta en una aureola de ilusiones que encubría, y descubría, una falsa teología. En efecto, se anunciaba como "La marcha para cambiar el mundo". ¿Desde cuándo se ha cambiado al mundo con una marcha de este tipo? ¿Desde cuándo una "demostración de fuerza" ha sido el medio para evangelizar a la sociedad? Sólo una marcha ha cambiado al mundo, y no fue la marcha de la "entrada triunfal" de Jesús en Jerusalén, sino la marcha angustiosa y a tropezones de

un hombre de cuyas sienes manaba sangre, que cargaba una cruz hacia el monte de la Calavera y que necesitó la ayuda de un cirineo.

No sé qué habrá pasado en otras partes del mundo. En Costa Rica no se han visto señas del menor cambio en nuestra sociedad como consecuencia de esa actividad. No era ese, precisamente, el poder del Espíritu al que se refería Jesús cuando lo prometió a sus discípulos.

Jesús y el Espíritu

De ahí que haya preferido no hablar en primera instancia, ni en forma directa, del poder del Espíritu en la renovación de la iglesia. He preferido, más bien, tomar un camino diferente. Aunque el evangelista Juan, al comentar ciertas palabras pronunciadas por Jesús el último día de la celebración de la fiesta de las Cabañas, explicó que "todavía no se daba Espíritu, porque Jesús no había sido aún glorificado" (7.39 BP), lo cierto es que no ha vivido bajo el sol nadie que haya experimentado la presencia del Espíritu como Jesús, nuestro Señor. El *Evangelio según San Lucas* es muy cuidadoso al destacar el lugar de la oración y la acción del Espíritu Santo en la vida de Jesús. Y *Marcos*, en texto que mencionamos antes, al narrar el relato de la tentación en el desierto dice que Jesús fue llevado o empujado allá por el Espíritu (1.12).

¿Qué significa vivir, con poder, una vida renovada? ¿Vivir, acaso, espectacularmente? ¿Convertir a Dios en mi sirviente, como hacen hoy día algunas teologías? ¿Exigirle a Dios que haga mi voluntad? ¿No pedirle que me dé un Volkswagen sino un Cadillac o un Rolls Royce? ¿Fue eso lo que Jesús hizo? ¿Fue, acaso, lo que él prometió a sus seguidores?

El evangelio nos muestra cómo vivió entre nosotros aquel que era el Señor. Vivir en renovación es vivir como él vivió. A fin de cuentas, y según el decir de Pablo de Tarso, por los dones que Dios repartió, él "preparó a los del pueblo santo para un trabajo de servicio, para la edificación del cuerpo de Cristo hasta que todos lleguemos a estar unidos por la fe y el conocimiento del Hijo de Dios, y alcancemos la edad adulta, que corresponde a la plena madurez de Cristo" (Ef 4.12-13). Y sigue aconsejando el Apóstol, en la misma carta: Ustedes "deben renovarse espiritualmente en su manera de juzgar ('en el espíritu de vuestra mente', R-V), y revestirse de la nueva naturaleza, creada a imagen de Dios y que se distingue por una vida recta y pura, basada en la verdad" ("con justicia y santidad auténticas", BP) (4.23-24).

He ahí la imagen clara de la renovación. Los valores que destacamos al comentar los textos del *Evangelio según San Marcos* son los valores del evangelio de Jesucristo, el evangelio de la renovación. No importa cuán radicales sean las transformaciones que hagamos en nuestros esquemas organizacionales o en nuestras instituciones, si no son la expresión de esos

valores, de esas actitudes y de esas prioridades, asumiremos la posición de aquellos que condenaban a Jesús porque para él la persona y sus necesidades fundamentales eran más importantes que los prejuicios teológicos, que los códigos de purificación, que las acciones piadosas y que la misma ley. Y siguen siendo más importantes que nuestras organizaciones, que nuestros comités, que nuestra legislación eclesiástica, que nuestros ritos y que nuestros modernos códigos de purificación. Todo esto fue hecho para nosotros, y no nosotros para todo esto.

Como dice el texto bíblico, y siguiendo el ejemplo del exciego Bartimeo, "sigamos a Jesús en el camino" (10.52). Y a ningún otro.



vida y pensamiento vol. 15, No. 1
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

La fe en tiempos de sequía mesiánica
Para meditar sobre el Eclesiastés*

*Elsa Tamez Luna***

Introducción

En la vida hay tiempos de sequía mesiánica. ¿Qué es la sequía? La sequía es una amenaza mortal para el campesino, para el agricultor, para todos. La tierra es resquebrajada, los ríos desaparecen, las plantas y los árboles se secan, los animales mueren, los niños se deshidratan y la vida de hombres y mujeres se vuelve insoportable, pues no hay comida ni fuerzas, ni alegrías, ni deseos de abrazarse. Sólo se está allí, como en la antesala de la muerte.

Cuando hablo de sequía mesiánica, me refiero a la ausencia de mesianismos. El mesianismo es un término que hace referencia al Mesías, en quien se deposita una esperanza incondicional y desmedida. Es el enviado de lo alto, que con gran poder divino reestablece el nuevo orden justo. La espera ansiosa, llena de confianza, y la fe incondicional en "el ya" de la nueva era, son rasgos característicos de una experiencia mesiánica. Tal como muchos de nosotros y nosotras la vivimos efusivamente en América Latina en las dos décadas pasadas, dinámicas y cambiantes, es un ritmo acelerado, lleno de pasión y lucha.

---

* Mensaje de Elsa Tamez para la ceremonia litúrgica de su instalación como rectora, el 3 de marzo de 1995.

** Elsa Tamez, actual rectora del SBL, ha sido docente de esta institución por dieciséis años.

Hoy en los 90s vivimos un cambio de época. Cambio no traído por el Mesías, ni ninguna lucha mesiánica. Al contrario, es un cambio dado por fuerzas antimesiánicas, antiutópicas. Nos sentimos anacrónicos cuando hablamos de la necesidad de la lucha solidaria contra los estragos del mercado, de la necesidad de organizarnos para hacer frente a una sociedad de "sálvese quien pueda", o de la fuerza de la fe que dan los mártires, producto de la represión. "Organización", "praxis", "lucha", "mártires", parecen palabras desfasadas. Y eso duele mucho. Nos duele por el gran sentimiento de frustración y de impotencia frente al arraso ideológico cultural unipolar impuesto. Muchos hemos salido como en desbandada al ruido del clarín que anuncia los decretos del imperio del mercado; otros han caído en la fascinación de los grandes centros comerciales, que son como espejismos de oasis en tiempos de sequía. Muchos de nosotros perdimos la fe en aquella clase de fe.

Vivimos en tiempos de sequía mesiánica. No tenemos a la vista un Dios Todopoderoso que acompañe las luchas triunfantes de su pueblo, ni un pueblo firmemente organizado que vaya rumbo a la victoria, a la conquista de sus anhelos. Y si alguien nos habla de este Dios y de este pueblo, no tenemos las fuerzas de creerle.

Ausencia de Dios

En tiempos de sequía mesiánica, hay ausencia de Dios. Y esta lejanía de la divinidad hace más presente y visible al ser humano. Y por tal razón, la presencia humana se vuelve aterradora, porque sólo muestra su orfandad, fragilidad, vulnerabilidad y frustración total en medio de los ídolos de la sociedad, exigentes de la veneración y el sometimiento.

A veces es buena esta lejanía de Dios, pues nos hace ver la real humanidad, la humana condición, y nos ayuda a marcar los límites. La discreción de Dios remite a las posibilidades reales humanas, lo cual puede ayudar a disminuir la frustración, pues nos damos cuenta que no somos dioses para darle un orden decente al caos de la sociedad. Entonces, pueden hacer lo más que pueden y bien, sin cargar con sentimientos de impotencia total: pueden disfrutar de la vida como don Dios, tratar de vivir la gracia en medio de la porquería. Ese es un consejo que nos viene del libro de Eclesiastés (Ec 9.7-9).

Pero la ausencia de Dios es cruel porque muestra también la inhumanidad total en los abandonados. La ausencia de Dios ilumina radicalmente el cuerpo golpeado del inocente crucificado, quien reclama su presencia solidaria: "¡Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado!" Paradójicamente la presencia del Cristo crucificado realza la ausencia de Dios.

¿Cómo hablar de fe en tiempos de sequía mesiánica?

1) Dios llama amigos a los que tienen fe

Pienso que tal vez estamos en el tiempo de recurrir a Dios como amigo, amiga; no como el Dios presente todopoderoso ni como el Dios totalmente ausente. Necesitamos una divinidad amiga en tiempos de sequía mesiánica. Hay una relación misteriosa entre fe y amistad, donde la dignidad y la libertad juegan un rol fundamental. En la historia bíblica, Abraham es el gran amigo de Dios, así aparece en 2 Cr 20,7, en Is 41.8, y la epístola de Santiago lo vuelve a recalcar (2.23). Abraham tuvo fe, y esta le fue contada como justicia, y Dios le llamó amigo. Abraham, conocido por su fe, es llamado amigo de Dios, porque se condujo por una lógica diferente a la imperante en su tiempo, la cual esclavizaba y mataba. Se condujo bajo la lógica de la fe. La luz que le iluminó el camino fue la fe. Fe en el Dios de la vida, cuya voluntad es justamente la vida buena para todas sus criaturas.

Las relaciones entre amigos no son dictadas por la ley. Ningún amigo o amiga somete a otro amigo o amiga. La relación está marcada por los dictados del corazón que es la conciencia. Hay madurez en la relación. Jesús, dice el evangelio de San Juan, llamó a sus discípulos amigos, no esclavos. Dice: "Ya no os llamaré siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; pero os he llamado amigos, porque todas las cosas que oí de mi Padre se las he dado a conocer" (Jn 15.15). Este es el amigo, que nos da conocimiento, sabiduría, luz para seguir caminando.

2) El discernimiento de los tiempos

El libro de Eclesiastés surge en un momento de ausencia de mesianismos. Allí la frase utópica, ordenadora de la vida sin sentido, es la fe en que todo tiene su tiempo y su hora. Tiempo de nacer y tiempo de morir, tiempo de plantar y tiempo de arrancar lo plantado, tiempo de tirar piedras y tiempo de recogerlas...

Las anteriores frases de Eclesiastés - entendidas desde la perspectiva de la fe en que todo tiene su tiempo y su hora, y que el presente, por lo tanto, cambiará - son válidas para salir del atolladero. Debemos tener la certeza de que habrá tiempos buenos.

Ahora, nuestro siglo es tan complejo, que el problema no está en creer que todo tiene su tiempo, sino en discernir los tiempos. Saber cuándo es tiempo de contruir y de destruir, de plantar o de arrancar lo plantado, de abrazar o de dejarse abrazar. Si nos equivocamos en el discernimiento de los tiempos puede ser que nos perdamos. Reza un dicho que "no por mucho madrugar amanece más temprano", pero otro proverbio dice que "al que madruga Dios le ayuda". Los dos son verdades, lo importante es saber cuándo se debe

madrugar y cuándo no madrugar, porque si nos equivocamos, nos pasa lo que al camarón, que se durmió y se lo llevó la corriente.



Yo creo que hay tiempos de meditación, de reflexión profunda, de búsqueda de nuevas vías y senderos en medio de los matorrales y culebras. Son tiempos de discernimiento entre tantas encrucijadas, iguales y confusas. Son tiempos de andar tanteando con el machete, buscando siempre las salidas, buenas salidas. Pero este rastreo, definitivamente, no se puede realizar sin la certeza de que hay salidas posibles. Debemos estar atentos a las señales de los tiempos; cualquiera de ellas puede tornarse en estructura de posibilidades. En una situación de sequía, una lejana señal de lluvia se torna en estructura de posibilidad, de reorganización de vida. Así como la sequía se contrarresta con el agua, la falta de mesianismos lo hace con la fe.

Hoy tenemos signos evidentes, esbozos de propuestas nuevas; son nuevos sujetos que tienen la lámpara en sus manos: los movimientos de mujeres, de indígenas y de negros, y también de nuevas generaciones lúcidas, dispersas aún, en todo el continente.

3) La búsqueda de nuevas formas de ver las cosas

En el libro de Eclesiastés, el narrador experimenta una desesperación muy grande porque no logra comprender los tiempos. Dice: "Dios todo lo hizo hermoso en su tiempo; y ha puesto eternidad en el corazón de los humanos, sin que alcancen a entender la obra que ha hecho Dios desde el principio hasta el fin" (3.11). El narrador se da cuenta de que su sabiduría no le sirve, necesita de nuevos esquemas, nuevas formas de penetrar en la verdad de las cosas. Sus esquemas no encajan con su realidad. Varias veces se expresa diciendo: "yo había oído que... pero lo que yo veo es que...".

Según Eclesiastés, tenemos eternidad en nuestro corazón, en nuestra mente. Es decir, se tiene la capacidad de comprender lo ilimitado, lo distante, lo oculto, la suma de todo lo concreto, o el conjunto de sucesos de la historia. Pero en esos momentos, es imposible penetrar la realidad, ésta le sorprende y sobrepasa.

Me da la impresión de que lo mismo pasa con nosotros. Es tiempo de crear nuevos caminos que nos ayuden a comprender la historia. No todo lo que conocemos es lo que existe. Hay muchas cosas por descubrir, insospechadas. Con sólo saber que hay más para ser encontrado en favor de una vida buena, nos anima a seguir buscando.

El personaje llamado Canek - héroe maya del libro de Ermilo Abreu Gómez, escrito en 1969 - dice así:

Canek habló al niño Guy:
- Mira el cielo, cuenta las estrellas.
- No se pueden contar.

Canek volvió a decir:
- Mira la tierra; cuenta los granos de la arena.
- No se pueden contar.

Canek dijo entonces:
- Aunque no se conozca existe el número de las estrellas y el número de los granos de arena. Pero lo que existe y no se puede contar y se siente aquí dentro, exige una palabra para decirlo. Esta palabra, en este caso, sería inmensidad. Es como una palabra húmeda de misterio. Con ella no se necesita contar ni las estrellas ni los granos de arena. Hemos cambiado el conocimiento por la emoción: que es también una manera de penetrar en la verdad de las cosas.[1]

4) Vivir el ritmo de la vida, al compás de otras pulsaciones. Vivir el ideal de la realidad

Cuando hay sequía de mesianismos, están cerradas las perspectivas pasadas y futuras. Esto es porque la memoria histórica es echada al olvido, y el futuro es totalmente opaco.

Parece ser que los tiempos presentes, que son aterradores, crean una tranca que no permite funcionar al engranaje que conecta la memoria histórica con la marcha hacia adelante; y esto para hacer posible un presente vivible para los humanos. Cuando funciona bien el engranaje de los tiempos, se puede vivir en el presente, aún cuando haya sufrimiento y opresión; porque se siente que la historia camina impulsada por el motor de la memoria histórica y la fe en lo que vendrá. Entonces, el tiempo presente se acoge como transitorio y transitivo. Hay un complemento directo en donde recae la acción. Se experimenta cierta seguridad.

Nuestro presente de los 90 no es así. Se han puesto trabas que no permiten el acceso ni al pasado ni al futuro. El único código propuesto para entrar al pasado es aceptarlo como nulo, inservible; y el código para entrar al futuro es

ver en él el mismo presente, pero magnificado. Toda la ideología y la teología dominantes nos remiten al presente.

De manera que, la manera de asumir el presente es la clave que permite decidir la clase de vida que anhelamos. ¿Qué propone el Eclesiastés? Rechazar el presente, que es totalmente absurdo y frustrante (vanidad de vanidades, todo es vanidad), asumiéndolo de manera diferente.

Los economistas del siglo III, tiempo de los reyes Tolomeos, época en que se escribió el Eclesiastés, nos hablan del avance tecnológico, financiero, comercial y militar, de la preocupación por la eficacia y la producción. En aquel entonces, no importaban las personas, menos si no eran griegos: sólo importaban la eficacia y la producción. Se vivía un ritmo acelerado deshumanizante. Por otro lado, los líderes del templo en Jerusalén imponían una ley esclavizante que exigía la frecuente purificación. El Eclesiastés propone asumir el presente con otro ritmo, orientado por una nueva lógica. Una lógica contracorriente que afirma la vida concreta, corporal y sensual de las personas, desde lo cotidiano. Por eso dice repetidas veces en su refrán: no hay cosa mejor para el ser humano que coma y beba y comparta con alegría la vida con la persona que ama, y disfrute en medio del trabajo esclavizante. He visto que esto es don de Dios. Esta propuesta significa dar mayor importancia a los sujetos que a las leyes, a las personas que a las instituciones, a la vida que a la agonía.

La propuesta del Eclesiastés para su tiempo, puede ser válida para el nuestro. Necesitamos vivir otros ritmos, otras pulsaciones donde se sienta y se viva la vida. Porque la vida es don de Dios y si decidimos acoger el don de la vida, debemos protegerla, la nuestra y la de nuestros prójimos. Asumamos, pues, el presente, pero de manera diferente: proponiendo una nueva manera de vivir, con la fe en que todo tiene su tiempo y, por lo tanto, los nuevos tiempos vendrán. Esto, tal vez, podría significar vivir el ideal de la realidad. Canek dijo:

> *Unos prefieren el ideal: otros la realidad. De esto resulta una discordia que encona los espíritus. Nunca los seres humanos concilian sus opiniones. A lo más que llegan es a soñar la realidad o a vivir el ideal. Y la diferencia del apetito subsiste. Pero el ser humano de estas tierras debe ser más exigente y más humano; debe querer la mejor realidad; la posible, la que madura y crece en sus manos. Esto será como vivir el ideal de la realidad.*[2]

5) La fe en la resurrección del cuerpo

Para los cristianos, una de las claves teológicas que forma parte esencial de la fe es el creer en la resurrección de los muertos. En el tiempo del Eclesiastés, no existía la idea de la resurrección, y esto, por supuesto, hacía

más angustiante la vida antihumana del presente. Los cristianos no podemos dejar de pensar en la resurrección de los muertos, porque esta es la fuerza de la fe que nos lleva a pensar en lo imposible. En el primer siglo se da la discusión sobre la resurrección; para algunos era una locura, como también era un escándalo que un Mesías hubiese sido crucificado. Pablo, categóricamente, afirma en la primera carta a los Corintios que si los muertos no resucitan, Cristo tampoco resucitó; y si Cristo, el crucificado, no resucitó, de nada sirve nuestra fe. Porque, dice más adelante, si los muertos no resucitan de qué sirve que haya luchado contra las bestias de Efeso (1 Co 15.32). Pablo no habla nada de la resurrección del alma, sino de la resurrección del cuerpo, de la recreación humana. Si no creemos en el poder de Dios para resucitar al inocente crucificado, y con él a todos los inocentes crucificados del mundo, difícilmente podremos salir del empantanamiento del presente inhumano que nos agobia. A lo más, podemos sobrellevar y resistir el presente siguiendo los consejos del Eclesiastés.

Por eso, no podemos quedarnos sólo con la propuesta que apunta hacia la afirmación de la vida concreta desde lo cotidiano. Necesitamos una dosis mayor de fe para atrevernos a crear utopías buenas, a abrir los horizontes. Pero tampoco podemos quedarnos con la fe en la resurrección de los cuerpos, si ésta no se vive desde la afirmación de la vida concreta y sensual en lo cotidiano. Porque es verdad que hay tiempo de guerra y tiempo de paz, pero también para amar en tiempos de guerra, para plantar en tiempos de desolación, para vivir con gozo la vida aún en tiempos de muerte. Eso es vivir el ideal de la realidad.

El Seminario Bíblico Latinoamericano es una institución que tiene como tarea ayudar a formar educadores que lleven las buenas nuevas a todos los rincones de la América Latina, indígena, afro y caribeña. Una institución teológica que tiene como criterio de guía la Palabra de Dios, cree que los horizontes deben estar siempre abiertos, para que las personas puedan recrear constantemente su historia con dignidad. Y si parecen cerrados, debemos luchar por abrirlos. Creemos en la fidelidad de Dios a sus promesas. Y si nos dicen que somos utópicos, decimos que sí, que somos utópicos; pero siguiendo los consejos del Eclesiastés, nos aferramos a la vida proponiendo una nueva manera de vivir, un nuevo ritmo de vida, donde las personas se sienten bien y compartan su vida con alegría, en medio del presente asfixiante y abrumador. Queremos profundizar ese espíritu con la ayuda del Dios Trino, su sabiduría y energía; queremos que nuestros estudiantes lleven este mensaje a las iglesias.

Notas

1 Ermilo Abreu Gómez. *Canek. Historia y leyenda de un héroe maya*. México: Ediciones Oasis, 1977, pp 53-54.

2 *Ibid*, p 108.

vida y pensamiento vol 15, No 1
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

El Dios de la Luz: luz creciente, oscuridad menguante

*Victorio Araya-Guillén**

Por la ternura de Dios hacia nosotros/as
nos traerá desde las alturas el sol del amanecer
para LLENAR DE LUZ a los/las que viven en oscuridad
y sombra de muerte, para guiar nuestros pasos
por caminos del Shalom. (Lc 1.78-79)

Introducción

Hablar de Dios desde las tinieblas de la historia

Hoy la pregunta por Dios se ha radicalizado e historizado. La pregunta clásica, en clave ontológica, de la teología occidental "¿Existe Dios?",[1] se ha trocado en la pregunta "¿Donde está Dios?", como un clamor en la oscuridad de la noche.[2] Si Dietrich Bonhoeffer se preguntaba en 1944, desde la prisión, ¿Cómo hablar de Dios en un mundo adulto, "mayor de edad"?,[3] desde el mundo del no-persona y la exclusión (la mayoría de la humanidad), ha surgido la pregunta "¿cómo reconocer el don gratuito del amor de Dios y de su justicia desde el sufrimiento del inocente?"[4] En medio de la oscura noche de la injusticia que pareciera "una oscuridad sin aurora" hoy surgen las preguntas: ¿Dónde está Dios? ¿Hasta cuándo, Señor? ¿Por qué, Dios nuestro, las tinieblas sofocan tu luz maravillosa?[5]

La utopía de la luz

Algunos se ahogaron entre tanta tiniebla
desmemoriados de esperanza
y la luz no había muerto
la luz estaba aquí

---

* Victorio Araya Guillén es profesor del SBL.

como flor de penumbra
silenciosa
apenas tibiecita
pero luz.[6]

Sin luz no es posible la vida. Cuando la noche se prolonga, es cuando más necesitamos luz; confiar en la luz, no renunciar a su búsqueda. La luz rompe la tiniebla y resplandece.

Hablar de Dios en clave de luz es una manera de nombrar el misterio. No se trata de una doctrina que se aplica, sino de una verdad que se vive, para que en medio de las oscuridades de la historia, no se cierren nuestros ojos y podamos reconocer que Dios es cercanía y esperanza que siempre renace. Su luz es símbolo de la inextinguible solidaridad de Dios con la vida de toda la creación.

Hablar del Dios que es luz, es una manera de dar razón de la esperanza - "contra toda esperanza" - que sentimos, en medio de los dolores y las sombras que vivimos en estos tiempos de horizontes nublados. Don Pedro Casaldáliga nos ha recordado, en razón del décimo quinto aniversario del martirio de Monseñor Romero, que "somos hijos de la memoria". No perdamos la memoria de la luz - lúcida memoria, de que Dios hace resplandecer la luz en medio de la oscuridad. Luz que nos calienta, nos guía y anima para decir sí a la utopía del Reino: "el cielo nuevo y la tierra nueva, donde habite la justicia" (2 Pe 3.13), donde ya no será necesaria la luz de sol ni de la luna, para que alumbren. Dios mismo esparcirá su luz sin fin.

1. El símbolo[7] de la luz en la historia de la salvación

El tema de la luz, fundamental en el estudio de las diferentes experiencias religiosas,[8] está presente y corre a lo largo de toda la historia de la salvación.[9]

La Biblia se abre con la creación de la luz el primer día de la creación (Gn 1.3-5) y se cierra - en la consumación escatológica - con la luz esplendorosa de una nueva creación (Ap 21.1-2,23; 22.3,5).

En el Génesis, el relato sacerdotal expresa bellamente la creación de la luz, de la siguiente manera:

Al principio creó Dios el cielo y la tierra.
La tierra era un caos informe; sobre la faz del abismo la tiniebla
y el aliento de Dios se cernía sobre la faz de las aguas.
Dijo Dios ('Elohim):
- Que exista la luz.
Y la luz existió.

Vio Dios que la luz era buena; y separó Dios la luz de las tinieblas: llamó Dios a la luz "día", y a la tiniebla "noche" (Gn 1.1-4)[10]

La luz está al principio, es realidad originante. La luz surge de Dios como expresión de su palabra (*dabar*) creadora (cf Sal 33.6). Las tinieblas son algo derivado, aquello que está fuera de la luz originaria.[11]

La visión apocalíptica de San Juan apunta al tiempo escatológico. En ese tiempo habrá un crecimiento de la luz (Is 30.26). Es la luz sonrosada de una aurora sin término (Is 60; Zac 14.7).

En los nuevos cielos y la nueva tierra la luz de la presencia de Dios será una realidad constante. No habrá más tinieblas. No existirá, siquiera, la luz del sol ni de la luna porque Dios mismo será la luz.

Ya no será el Sol tu luz en el día,
ni te alumbrará la claridad de la Luna.
Porque el Señor será tu Luz perpetua (Is 19.20).

Vi un cielo nuevo y tierra nueva (nueva creación) ... Y vi bajar
de junto a Dios, a la ciudad santa, la nueva Jerusalén ...
La ciudad no necesita sol ni luna que la alumbre,
la gloria de Dios la ilumina y su lámpara es el Cordero. (Ap 21.1-2,23)
En la ciudad estará el trono de Dios y del Cordero ...
Una ciudad sin noche y sin necesidad de antorchas ni de sol,
porque el Señor Dios esparcirá la luz que alumbra a sus
habitantes ... (Ap 22.3,5)[12]

En el ámbito de estos dos polos referenciales, "la mañana de la creación" y "la tarde de la historia" (re-creación), encontramos, aunque no de manera sistemática, en las diversas tradiciones literarias presentes en la Biblia, los textos acerca de la luz.[13] El símbolo de la luz apuntará siempre en la Biblia hacia un sentido positivo, en abierto contraste con las tinieblas, que es negativo.[14]

La luz que Dios hizo existir y brillar "del seno de la oscuridad" (2 Cor 4.6) es una obra positiva, símbolo de su presencia y favor, de su palabra que nos guía. Sólo en la luz que proviene de Dios, el ser humano puede ver la luz: "en tu luz veremos la luz" (Sal 36.9).

La luz es símbolo de vida (Job 3.16; 33.28-30; Sal 58.9) y de alegría (Is 60.20; Sal 97.11), de prosperidad (Job 22.28) y seguridad (Miq 7.8), en abierto contraste con la adversidad, el dolor y la muerte. Contrariamente al justo que goza la luz de la vida (Sal 97.11; 112.4) y "su camino es como la luz de la aurora que va en aumento" (Pr 4.18) el camino del que practica el mal es como la oscuridad (Pr 4.19) pues su lámpara se apagará (Pr 13.9).

La Palabra de Dios (quién habló y sigue hablando a lo largo de la historia) se compara a la luz que guía a los seres humanos: "lámpara es tu Palabra para mis pasos, luz en mi sendero", (Sal 119.105); "El consejo es lámpara y la instrucción es luz" (Pr 6.23).[15]

En consecuencia, su palabra irá delante como "luz para las naciones": "De mí sale la ley, mi mandato es luz de los pueblos" (Is 51.4). "Vivir en la luz", "caminar en la luz", equivale a obedecer los mandamientos de Dios.

2. El testimonio de Juan

La primera carta de San Juan, retomando la rica simbólica de la luz presente a lo largo de la historia de la salvación, hace hincapié en una afirmación fundamental:

DIOS ES LUZ (ho theos phós estin),
y no hay en EL oscuridad ninguna.
(1 Jn 1.5 (cf. Sal 104.1-3; 2 Tm 6.16; Sgo 1.17)

Estas tres palabras de San Juan sobre Dios: "Dios es luz", al igual que la afirmación de que "Dios es amor" (1 Jn 4.8), nos proponen una clave tan fundamental para acceder al misterio de Dios, así como la célebre fórmula de Albert Einstein sobre la energía (E=mc2)[16] constituye al parecer la llave de nuestro maravilloso e inmenso universo en expansión.

Ya desde los textos del Antiguo Testamento se evoca con frecuencia la íntima relación que la luz mantiene con Dios, como si fuera una especie de atributo.[17]

La luz lo envuelve y reviste como vestidura: "Te vistes de belleza y majestad. La luz te envuelve como un manto" (Sal 104.2). Dios ilumina los lugares que honra con su presencia (Gn 15.17; Ex 13.21; 24.10; Ez 1.22). Esta luz es eminentemente teofánica,[18] ya que manifiesta la presencia del altísimo, pues "la luz habita en él" (Dn 2.22); "su esplendor era como la luz" (Hab 3.4); "será el señor tu luz perpetua" (Is 60.19).

De manera particular, la actitud favorable de Dios se compara metafóricamente a la luz de su rostro (Job 29.24), "imagen de la sonrisa y símbolo del favor divino".[19] Los salmos recogen este rasgo de la manifestación de la gracia de Dios:

Quién podrá darnos la alegría,
si ha huido de nosotros, la luz de tu rostro (Sal 4.6).

No fue su espada la que ocupó la tierra
sino su diestra y tu brazo y la luz de tu rostro (Sal 44.3).

Dichoso el pueblo que sabe alabarte;
caminará, Señor, a la luz de tu rostro (Sal 89.16).

En la afirmación de San Juan, el sentido teofánico de la luz adquiere una concreción enriquecida, plenificante, al destacar una relación esencial entre Dios y la luz. La luz no es Dios, pero Dios es luz y fuente de luz, en quien no hay ninguna oscuridad.

Queremos explicitar brevemente dos sentidos a partir de la afirmación fundamental del testimonio de Juan: salvación y encarnación.

2.1 Dios es nuestra luz y salvación

No se trata de metafísica bíblica ni de especulación ontológica, tan cercana al pensamiento griego antiguo y tan alejada del pensamiento hebreo. La afirmación de Juan tiene que ser referida una vez más a Dios como misterio de salvación; a la continua manifestación de su amor-ternura y gracia-fidelidad para toda la creación: naturaleza[20] y sociedad.

La luz es parte de la entraña misma del ser-corazón de Dios que se auto-dona graciosamente a la humanidad oprimida por las tinieblas, en razón de nuestro perverso modo de actuar: "éste es el veredicto: la luz ha venido al mundo, pero los seres humanos prefirieron la oscuridad a la luz porque sus obras eran malas. Todo el que hace lo malo odia la luz, y no se acerca a la luz por temor a que se descubran sus obras" (Jn 3.19; nueva versión internacional).

Un antiguo salmo "de confianza", nacido de la experiencia cotidiana de fe de un pueblo creyente, lo ha expresado así:

Dios es nuestra luz y salvación. ¿A quién hemos de temer? (Sal 27.1)

El libro del profeta Isaías, retomando el símbolo de la luz-salvación, en un contexto de promesa de liberación, nos dice bellamente:

El pueblo que caminaba en oscuridad, vio una Luz intensa.
Los que habitaban en un país de sombras
se inundaron de Luz (Is 9.1; cf. Mt 4.16)[21]

San Lucas, en su evangelio, registra la profecía de Zacarías quien lleno del Espíritu Santo dijo:

-¡Bendito sea el señor, el Dios de Israel,
que ha venido a auxiliar y a dar la libertad a su pueblo!
Nos has suscitado ahora un poderoso salvador.
Esto había prometido desde antiguo
por medio de sus santos profetas:
que nos salvaría de nuestros enemigos

y del poder de los que nos odian;
que tendría compasión de nuestros antepasados
y cumpliría su santa alianza.
En cuanto a tí, niño, serás profeta del Dios altísimo,
porque irás delante del Señor preparando el camino,
anunciando a su pueblo la salvación
por el perdón de los pecados.
Pues nuestro Dios, lleno de misericordia hacia nosotros,
nos trae de lo alto el amanecer de un día celestial,
para llenar de luz a los que viven en oscuridad y en sombra de muerte
para guiar nuestros pasos por caminos de paz. (Lc 1.67-79)

En el evangelio de San Juan, la luz alude a la plenitud de la luz-vida contenida en el proyecto creador de Dios.[22] "En El está la vida y la vida es la luz de los seres humanos". Cuando todas las cosas comenzaron en el principio (Jn 1.1), en Dios (comunidad de amor y luz, 1 Jn 1.5; 4.8) estaba la vida, y la vida era luz verdadera que ilumina a todos los seres humanos (Jn 1.4). Luz que resplandece en la oscuridad y que la oscuridad no ha podido comprender (Jn 1.5).

Finalmente, destaquemos que la simbólica de la luz, en clave soteriológica, apuntará siempre hacia lo que es expresión plena de la voluntad de Dios tanto "en el cielo como en la tierra": llevar la historia hacia su punto culminante, reconstruir la unidad de todas las cosas" (Ef 1.10), por medio de Jesucristo: "el lucero brillante de la mañana" (Ap 22.16). La voluntad de Dios, según sus promesas, alcanzará su plenitud cuando la creación entera sea transformada y plenificada conforme a su designio salvífico. Para que, así, en un horizonte de plena luz, sin tiniebla ninguna:

El proyecto de vida-luz
y no el de los ídolos de la muerte-tiniebla,
tenga la última palabra.
El proyecto de amor-verdad no sea sofocado por los poderes perversos del odio y la mentira.
EL proyecto de solidaridad-misericordia y justicia y paz prevalezca sobre la injusticia y la violencia.

2.2 La luz vino al mundo y habitó entre nosotros

Y la luz-vida, contenido del proyecto de Dios, se hizo cercanía radical, tangible, histórica, en Jesús de Nazaret. Dios no se encerró en el misterio de su luz inefable (transcendencia mistérica). Se hizo accesible.[23] La luz-vida de Dios vino al mundo, y habitó entre nosotros. El prólogo de San Juan lo dice bellamente, en lo que es probable que fuera un himno muy conocido que cantaron las comunidades de la iglesia primitiva.[24] El texto original sugiere la idea de una "tienda de campaña que se planta en un lugar",[25] en un contexto específico. El misterio de la encarnación es la máxima expresión histórica de la cercanía del proyecto de la luz-vida de Dios entre los seres humanos.

Cristo es nuestra luz (Jn 8.12; 9.6; 12.46). El es "la Luz verdadera" (Jn 1.9), en quien vemos la luz-vida de Dios (Jn 1.18). "Nadie ha visto jamás a Dios; el Hijo único, Dios, que estaba al lado del Padre lo ha explicado" (Jn 1.18). Cristo es la "exégesis" de la luz de Dios. El ha venido a describirla. La Primera Carta a Timoteo, en clave doxológica, nos habla del Dios "que habita en la Luz inaccesible, que ningún ser humano ha visto ni puede ver" (6.16). En Cristo la luz de Dios se ha hecho accesible, radical cercanía. En gestos y palabras, Cristo ha hecho visible la luz salvadora de Dios.

El Espíritu del Señor está sobre mí,
porque me ha consagrado para llevar a los pobres
la buena noticia de la salvación;
me ha enviado ... a dar vista [luz] a los ciegos. (cf. Jn 9.1 ss)
Lc 4.18; (cf. 42.6 ss; 49.6,9)
Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no caminará en
la oscuridad (Jn 1.5).
Tendrá la luz de la vida (Jn 1.4) (cf. Jn 3.19-21)

3. Espiritualidad de la luz

La noche oscura no es invitación al sueño, ni a la huida, en busca de otros soles y lejanas estrellas. No se trata de la evasión, sino del seguimiento y la resistencia. Jesús nos invita a seguirle. "Yo soy la luz del mudo. El que me sigue tendrá la luz de la vida" (Jn 8.12). La luz es consecuencia del seguimiento. Nada puede sustituir el seguimiento: caminar en la luz, hacer las obras de la luz, resistir las tinieblas. Eso es lo que denominamos espiritualidad[26] de la luz, un camino asumido por la fuerza del Espíritu, en fidelidad al proyecto de la luz-vida de Dios. Destaquemos tres elementos: la fe-confianza; el caminar-vivir en la luz y la celebración de la luz.

3.1 Confiar en la luz

Mientras hay luz confíen en la luz, para quedar iluminados. Jesús (Jn 12.36)

La confesión del misterio de Dios que es luz no es la afirmación de un credo o de una verdad abstracta de la teología dogmática. Ha de ser, ante todo, una experiencia profunda de una vida de fe-confianza.[27] No se trata de creer en Dios sino de vivir en la confianza de sabernos acogidos por El y siempre en sus manos.[28]

Dios no es misterio inaccesible que asusta, o que se impone "desde arriba".

El que camina en la oscuridad no sabe a dónde va. Es cuando necesitamos confiar en la luz. Por eso, la petición de luz se constituye en un motivo de oración a Dios que habita rodeado de luz como vestidura, y en quien no mora oscuridad alguna (1 Jn 1.5). Quien ha prometido desde siempre y por siempre guiar hacia adelante nuestros pasos (Sal 119.105), y convertir la oscuridad en luz (Is 42.16). Con esta confianza podemos acercarnos al Dios de la luz y unirnos a la práctica de oración que, en el nivel de la vida cotidiana, recogen los salmos como práctica vital de la vida de fe.

Envía tu luz y tu verdad, que ellas nos guíen (Sal 43.3)
Venga a nosotros/as la luz del Señor nuestro Dios (Sal 90.17)

3.2 Caminar en la luz

Dios, al comunicar el don de su luz como expresión de su designio de vida y salvación, nos invita para que participemos de su luz y que podamos comunicarla en fidelidad a su proyecto de luz-vida, como personas que hemos sido llamadas por Dios "de las tinieblas a su luz maravillosa"(1 Pe 2.9).

Vivir en la luz equivale a obedecer los mandamientos. Quien vive en la luz puede ser luz para los demás, en particular con su actuación. La luz produce toda una abundante cosecha de buenas obras: solidaridad, justicia y amor, que a su vez comunican la luz.

En el libro del Tercer Isaías, a propósito del ayuno, el profeta recoge estas bellas palabras:

El ayuno que yo quiero es éste: abrir las prisiones injustas,
hacer saltar los cerrojos de los cepos,
dejar libres a los oprimidos, romper todos los cepos;
partir tu pan con el hambriento, hospedar a los pobres sin techo
vestir al que ves desnudo y no cerrarte a tu propia carne.
Entonces romperá tu luz como la aurora enseguida te brotará la carne sana;
te abrirá camino tu justicia, detrás irá la gloria del Señor.
Entonces clamarás al Señor, y te responderá, pedirás auxilio, y te dirá: aquí estoy
si das tu pan al hambriento y sacias el estómago del indigente,
surgirá tu luz en las tinieblas, tu oscuridad se volverá medio día.
El Señor te guiará siempre. (Is 58.6-11, Biblia del Peregrino)

En el Nuevo Testamento, en el evangelio de San Mateo, el sermón de la Montaña (carta magna del Reino) señala la tarea para la comunidad de los/las seguidores/as de Jesús, de "ser luz", de dar testimonio de la luz.

No se enciende una vela para ponerla debajo de la
olla, sino para ponerla en el candelero y que brille
para todos los de la casa. Empiece así a brillar la luz
de ustedes, que vean el bien que hacen ...(Mt 5.15-16, NBE)

En la carta a los Romanos, Pablo,[31] hablando acerca de la conducta del discípulo/la indica:

> *Dejemos las actividades propias de las tinieblas y pertrechémonos para ACTUAR en la luz* (13.12, NBE)

Habida cuenta del momento que vivimos (hoy cronológico) se trata de la permanente renuncia a tomar parte en acciones/obras que tengan que ver con el anti-reino de las tinieblas. A vivir siempre en la luz. Literalmente, el texto habla de "equiparnos con las armas de la luz" que Dios nos proporciona para poner en evidencia las tinieblas y de que nos mantengamos firmes en el momento crítico (cf. Ef 6.11, 13-17; 2 Cor 6.7; 10:4; 1 Tes 5.8).

La carta a los Efesios, al subrayar una serie de exigencias propias de la vida de fe que hace del amor su norma suprema (5.1) señala:

> *En otro tiempo sí eran ustedes tinieblas,*
> *pero ahora como cristianos son luz.*
> *Pórtense como gente que pertenece al reino de la luz*
> *cuyos frutos son: toda bondad, justicia y verdad.*
> *No tomen parte en las obras estériles*
> *de quienes pertenecen al reino de las tinieblas,*
> *más bien sáquenlas a la luz ...*
> *porque la luz lo descubre todo.* (5.8-14)

3.3 Celebrar el don de la luz

Para la vida de fe, la celebración del misterio es fundamental. Es parte de la vida en el Espíritu. Con mucha frecuencia olvidamos que el gozo, la alegría, es fruto del Espíritu (Ga 5.22). Si vivimos gracias al Espíritu, actuemos conforme a él (Ga 5.25).

Sin celebración, el misterio del Dios de la luz corre el riesgo de transformarse en una fría formula dogmática o litúrgica. Celebrar el don de Dios es poder decir sí y amén a Dios, al don de su luz maravillosa que llegó para quedarse y que nos acompañará hasta el final de los tiempos. Por eso, la celebración se acompaña de alegría y de fiesta, de belleza, de purificación del cuerpo y de la mente. La fiesta que debe acompañar toda celebración, sólo es fiesta cuando se prepara.[32]

En la celebración vivimos simbólicamente[33] la luz que las muchas tinieblas de la historia buscan apagar. Por eso, la celebración posee un carácter anticipatorio: en ella cantamos y danzamos en esperanza gozosa el triunfo de la luz de Dios, cuando ya no habrá más noche, ni luz de lámpara o de sol, porque Dios mismo esparcirá su luz por los siglos de los siglos (Ap 22.5). La comunidad de los creyentes, al mantener viva la memoria de los misterios de

salvación y celebrarlos, entra poco a poco en el misterio, fortalece su esperanza y vivifica el amor y la solidaridad.

En la celebración cristiana del año litúrgico, cobra especial importancia la vigilia pascual. San Agustín la denominó "la madre de todas las vigilias".[34] Esta celebración de la luz en el corazón de la noche se torna hoy en un momento referencial de la vida de fe. Nos inspira para mantener viva la memoria del misterio de Cristo resucitado como vida y luz del mundo. Nos orienta en la dirección, hoy más que nunca necesaria, de permanente y activa vigilia pascual, para estar siempre con la lámpara encendida "en la espera de lo que vendrá" (cf Lc 12.35-40). Una oración de la vigilia pascual, proveniente de una comunidad de base, nos lo dice poéticamente:[35]

En esta PASCUA, Señor Jesús, resucitado,
en esta noche llena de luz, de tu luz maravillosa,
en esta noche, única del año
PROMETEMOS PARA TODO EL AÑO
ser discípulos y discípulas de Jesús
de la luz
de la paz
la fraternidad
de tu reino de justicia.
En esta PASCUA Señor Jesús,
inundados con tantas luces
encendiadas con este CIRIO PASCUAL
fruto del trabajo de muchas manos
queremos velar
por nuestro barrio, por nuestra familia
por nuestra comunidad de fe,
caminando siempre de la mano
con los pequeños y humildes de la tierra.
Queremos juntos y juntas trabajar,
para que organizados como abejas,
fabriquemos la miel de la amistad sabrosa
y la comunidad cual cera se derrita
con corazón ardiente
por los unos /unas y los otros/otras.

En esta noche llena de tu luz
que resplandece en las tinieblas,
proclamamos
tu resurrección victoriosa y la nuestra,
el triunfo de la vida y la alegría para todos y todas.
Bendito seas por siempre JESUS resucitado.

Gloria a tí Jesús resucitado
en la unidad del Padre y Madre y del Espíritu
AMEN.

Conclusión

El nuevo día siempre comienza en medio de la noche

Cuando la oscuridad se prolonga, necesitamos encender la luz en el corazón de la noche, con la terca esperanza que apuesta al nuevo amanecer. Un refrán antiguo, cargado de siglos de sabiduría popular nos recuerda esperanzadoramente que "el nuevo día siempre comienza en medio de la noche". Lo peor que nos puede ocurrir en tiempos de desesperanza es no tener esperanza; en tiempos de horizontes nublados, no confiar en la luz.

Estar en medio de la noche no significa que no exista la luz. Existe la luna, muchas estrellas, cirios y llamas de velas. "Es mejor encender una vela que maldecir la oscuridad". Bien lo ha dicho Tagore: "Si de noche lloramos por el sol, no veremos las estrellas".

Iniciamos nuestra reflexión teológica sobre la luz destacando la promesa de Dios de traernos de lo alto el sol de un nuevo día, para llenar de luz a los que habitaban en oscuridad, para dirigir nuestros pasos hacia adelante. Concluimos con otra promesa, recogida de un texto del segundo Isaías, para que nos anime en nuestra caminata, personal y comunitaria, en medio de las numerosas oscuridades de la historia:

Convertiré las tinieblas en luz,
eso es lo que pienso hacer,
y no dejaré de hacerlo (Is 42:16)

Y esto es, hermanos y hermanas, Palabra de Dios.

Notas

1 Cf Hans Küng *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (Madrid: Cristiandad, 1979).

2 Cf *Concilium* Nº 242, Agosto de 1992. Todo el número.

3 Dietrich Bonhöffer. *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio* (Salamanca: Sígueme, 1983). Carta del 30 de abril de 1944. pp 196-199.

4 Gustavo Gutiérrez. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente.* (Lima: Cep, 1986), p 19.

5 Una nueva apocalíptica de carácter político y económico nos habla "del fin de la historia" con la globalización de la economía occidental de libre mercado. Ya "no hay alternativas". El futuro será una vida sin utopía, este es "el precio que hay que pagar ahora por la modernidad". cf Jürgen Moltmann "¿Fin de la utopía, fin de la historia?" *Concilium* Nº 252, Abril de 1994, pp 187-191.

6 "Ni apagará la mecha mortecina", poema inédito de Carlos E. Bonilla Avendaño (Costa Rica) 8-5-95.

7 Para una discusión actualizada sobre el símbolo, cf. C. Floristán - J.J. Tamayo (Eds.) *Conceptos fundamentales del cristianismo* (Madrid: Trotta, 1993), pp 1296-1308: D. Sartore-A. M Triacca,

Nuevo diccionario de liturgia (Madrid: Paulinas, 1987), pp 1909-1921; J. Chevalier - A. Gheerbrant *Diccionario de los símbolos* (Barcelona: Herder, 1993). Sobre los "símbolos litúrgicos" cf Frei Betto, *Catecismo popular* (Saô Paulo: Atica, 1992), pp 220-222.

Para un acercamiento al símbolo en la Biblia cf. P. Rossano-G. Ravasi-A Girlanda *Nuevo diccionario de teología bíblica* (Madrid: Paulinas, 1990) pp 1788-1809 J. Mateo - F.Camacho *Evangelio, figuras y símbolos.* (Cordoba: Almendro, 1989); J. Mateos "Símbolo" en C. Floristan - J.J. Tamayo *Conceptos fundamentales de pastoral.* (Madrid: Cristiandad, 1983) pp 961-971.

P. Tillich al insistir que el símbolo o el lenguaje simbólico provee el único camino mediante el cual podemos los seres humanos hablar de Dios, señala que todo lenguaje acerca de Dios es simbólico, excepto la afirmación de que "todo lenguaje acerca de Dios es simbólico". Citado por W.L. Hendricks en D.W. Musser - J.L. Price (Ed.) *A new handbook of christian theology* (Nashville: Abingdon, 1992), pp 467-4686.

8 La simbólica de la luz, aunque de diferentes formas, aparece en casi todas las religiones, dando ocasión para los más diversos complejos de representación. Cf. H. Fries (Dir.) *Conceptos fundamentales de la teología* (Madrid: Cristiandad, 1966) T II, pp 561-562; Mircea Eliade (Ed.) *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987) T. VIII pp 547-550; S. G. F. Brandon (Dir) *Diccionario de religiones comparadas* (Madrid: Cristiandad, 1975) T. II p 954.

9 Sobre la noción de historia de la salvación cf. L. Coenen - E. Beyreuther - H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del NT* (Salamanca: Sígueme, 1980) T I, pp 32-33; Xabier Pikaza *Para leer la historia del pueblo de Dios* (Estella: Verbo Divino, 1990). A. Pistoia "Historia de la salvación" en D. Sartore - A. M. Triacca, Nuevo diccionario de liturgia, pp 998-1014.

10 La *Biblia del Peregrino* (Bilbao: Ega-Mensajero, 1993) Traducción de los textos originales dirigida por Luis Alonso Schökel. Cf. El poema de E. Cardenal sobre el big-bang ("En el principio fue una explosión ... y el universo se llenó de luz.... Se dice que cuando aún era de noche, cuando aún no había luz, cuando aún no amanecía, dicen que se juntaron. Dijeron: ¿Quién hará amanecer?...") *Canto cósmico* (Managua: Nueva Nicaragua, 1989), pp 11 - 23; "Al aniquilar toda astrología o concepción mítica, el AT no ve en la luz más que una criatura de Dios, lo mismo si se trata de la luz original que surge del caos (Gen 1.1-5), y cuya fuente es un misterio para los hombres (Job 38.19), que de la luz del Sol (Gen 1.17), la Luna y las estrellas (Gen 1.16; Sal 74.16; Ez 32.8), que acompasa la alternancia del día y la noche (Gen 1.14-19), de la del rayo o, incluso, de la luz puntual que difunden lámparas y candelabros (Job 18.6; Sal 31.18; Num 8.2). Por eso la luz está del todo sometida a Dios, al que obedece temblorosa (Bar 3.33; Am 5.8) y cuyas grandezas canta (Sal 19.2; 148.3; Dan 3.71)". CIB-Abadía de Maredsous *Diccionario enciclopédico de la Biblia* (Barcelona: Herder, 1993), p 934.

11 Xabier Pikaza. *Para leer la historia del pueblo de Dios*, p 33. Quizás el mito primero suponía que la luz y las tinieblas se entremezclaban al principio como caos. "Con la creación de la luz y la separación de la luz y las tinieblas, puso Dios término al caos primitivo (Gn 1.3ss) y ya la obra de la creación se mueve al ritmo de día y noche (Gn 1.1-2,3). La Biblia no sabe nada de una lucha mítica entre la luz y las tinieblas o su rastro ha sido disipado por su monoteísmo y la fe en la creación. De ahí que tampoco pueda desarrollarse un dualismo cosmológico". R. Schnackenburg en J. J. Bauer. Diccionario de teología bíbica, p 599.

12 Sobre esta visión apocalíptica del futuro de la historia cf. P. Richard, *Apocalipsis (reconstrucción de la esperanza)* (San José: DEI, 1994), pp 192-203; Ricardo Foulkes. El apocalisis de San Juan. Una lectura desde América Latina (Buenos Aires: Nueva creación, 1989).

"Como en el AT, también en los textos del NT que se inspiran en la apocalíptica, los acontecimientos últimos se contemplan en el marco de una gran lucha entre la luz y las tinieblas, que conpromete al ser humano y a su mundo: el cielo, los astros, el mar, los fenómenos atmosféricos y metereológicos y que sacuden a toda la tierra. Sobre el fondo de este gran choque cósmico, lo mismo que en otros tiempos sobre el fondo del tôhû wabôhû inicial (Gen 1.1) también el NT deja vislumbrar con certeza la victoria de Dios, el triunfo de la luz de su rostro y la luminosidad de los "nuevos cielos" y de una nueva tierra" (Ap 21.1; 2 Ped 3.13)". P. Rosano et al. o. c. pp 1082-1083.

13 La bibliografía sobre la simbólica de la luz en la Biblia es abundante. Para una visión de conjunto: J. Botterweck - H. Ringgren (Dir) *Diccionario Teológico del AT.* (Madrid: Cristiandad, 1978), pp 160-180; E. Jenni - C. Westermann *Diccionario teológico manual del AT* (Madrid: Cristiandad, 1978),

T I pp 148-156. Para el NT la obra de L. Coenen et al., o. c. T II, pp 462-474, A. Díez Macho-Sebastián Bartina (Dir.) *Enciclopedia de la Biblia* (Barcelona: Garriga, 1969) T IV pp 1106-1111; X. León-Dufour *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona: Herder, 1973), pp 493-497; Jean-Jacques von Allmen (Dir.) *Vocabulario bíblico* (Madrid: Marova, 1973), pp 185-186; J. Bauer *Diccionario de teología bíblica* (Barcelona: Herder, 1967), pp 599-606; CIB - Abadía de Maredsous *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, pp 934-936 (amplia bibliografía); P. Rossano - G. Ravasi A. Girlanda. *Nuevo diccionario de teología bíblica*, pp 1077-1084; W. E. Vine, *Diccionario expositivo de palabras del nuevo testamento* (Barcelona: Clie, 1989) T II pp 330-331; J. D. Douglas /Nhillyer *Nuevo diccionario bíblico* (Buenos Aires: Certeza, 1991), pp 833-834; H. Conzelmann, "Light" en G. Kittel - G. Friedrich, *Theological Dictionary of the NT* (1933-1973) (Grand Rapids: Eerdmans, 1974) IX, pp 310-358; Edición abreviada del Kittel-Friedrich (Grand Rapids: Eerdmans, 1985) pp 1293-1298. *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (Nashville: Abingdon, 1962) T III pp 130-132; G W. Bromiley (editor) *The international standard bible encyclopedia* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986) III, pp 134-136; G. Hawthorne - R. Martin - D. Reid (Eds.) *Dictionary of paul and his letters* (Downers Grove: Inter-Varsity, 1993), pp 555-557.

14 En la comunidad de Qumrán de radicalizó la oposición luz-tinieblas, probablemente por influjo de las religiones persas. Se creó un dualismo, donde "la luz" y "las tinieblas" representaban las esferas de los buenos y los malos (cf Pr 4.18 s). "Los hijos de la luz", los miembros de la comunidad de Qumrán, estaban en conflicto con "los hijos de las tinieblas". Uno de los libros de la comunidad de Qumrán se titulaba: "Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas". Según ellos, esta confrontación en la historia correspondía a otra parecida en el mundo de los espíritus, donde había un Príncipe de la luz y un Angel de las tinieblas. Lothar Coenen et al. *Diccionario teológico del NT* T II pp 467-468.

15 Segun la etimología hebrea, la raíz 'ôr (=luz, iluminación) está también en el origen de la palabra *tôrah*, que "en los libros sapienciales aparece en toda la amplitud de su significado, superando el simple y genérico vocablo "ley" La tôrah es enseñanza, iluminación, luz, vida, salvación, camino, justicia, derecho sabiduría (Sal 19.9; 27.1; 36.10; 37.6; 43.3; 56.14; 97.11; 112.4; 118.27; Pr 6.23; 13.9; Sab 5.6; 7.26; Si 50.29; cf también Is 42.6; 49.6; 51.4). El texto clásico sigue siendo Salmo 119, que es el canto más bello de la ley, de la palabra y de la sabiduría entendidas como lámpara y luz para el camino del ser humano (Sal 119.105,130,135), pero que la comunidad cristiana puede cantar sustituyendo a la terminología de la ley/luz ("los decretos", "los mandamientos", "los preceptos", "las órdenes") por el nombre del mesías Jesús, "luz verdadera que con su venida a este mundo ilumina a todo ser humano (Jn 1.9)". P. Rosano et al. o. c. p 1081.

16 "E=mc2 = la energía es igual a la masa por la velocidad de la luz al cuadrado". Para el contexto histórico y literario de la afirmación de S. Juan cf I. Howard Marshall *Las cartas de Juan* (Buenos Aires: Nueva Creación, 1991).

17 J. Mateos-F. Camacho *Evangelio figuras y símbolos*, p 75.

18 CIB -Maredsous o. c., p 935.

19 J Mateos-F. Camacho o. c., p 75.

20 Cf. I. Bradley. *Dios es "verde". Cristianismo y medio ambiente*. (Santander: Sal Terrae, 1993). El autor subraya el interés de Dios por toda la creación. "La creación toda es un acto del amor de Dios, un regalo para todos/as y un patrimonio para todos los tiempos ... desde la creación los seres humanos estamos en íntima relación con la naturaleza ... no estamos separados de ella ... somos complementarios y no antagónicos a lo creado". *Las heridas de la Madre Tierra. Carta Pastoral del CIEETS* (Managua: CIEETS, 1994) N° 38-39.

21 En esa misma línea cf. Is 42.16; 60.2s; 60.19s.

22 Cf. J. Mateos - J. Barreto. *Vocabulario teológico del evangelio de Juan* (Madrid: Cristiandad, 1980), pp 178-182; 282-285; 296-302; *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético* (Madrid: Cristiandad, 1979), pp 48-81; X. León-Dufour. *Lectura del evangelio de Juan 1-4* (Salamanca: Sígueme, 1993), pp 31-118.

23 L. Boff. *Encarnación: La humanidad y la jovialidad de nuestro Dios* (Santander: Sal Terrae, 1980), pp 69-75.

24 G. Salvail, *En busca de la luz* (Madrid: Paulinas, 1988), pp 45-47.

25 Cf. *El Nuevo Testamento (La Biblia interconfesional)* (Madrid: Bac-Edicabi-Sbu, 1978), p 245; L. Alonso Schökel *Biblia del peregrino*: Notas exegéticas, p 269. A. Feuillet. *El prólogo del cuarto evangelio: comentario exegético pastoral* (Madrid: Paulinas, 1971), pp 84 - 89.

26 Sobre el sentido de la palabra espiritualidad, cf. P. Casaldáliga - J.M.Vigil. *Espiritualidad de la liberación* (Quito: APD, s/f), pp 26-48; A. Nolan. *Espiritualidad de la justicia y el amor* (Quito: Colección Biblia, s/f); I. Ellacuría - J. Lois. " Espiritualidad " en C. Floristan - J. J. Tamayo (Eds.) *Conceptos fundamentales del cristianismo* pp 413 - 431.

27 En el conjunto de la historia de salvación, la fe-confianza se dirige sobre todo a Dios. Es fe - confianza en una persona y no tanto una adhesión (respuesta objetiva) con la inteligencia y la voluntad, a una verdad, a un contenido de revelación, a unos dogmas. Cf. J.P. Prévost. *Diccionario de los Salmos* (Estella: Verbo Divino, 1991), p 17; L.Alonso Schökel. *Biblia del Peregrino* (Texto de la Biblia), pp 23-24.

28 L. Boff "Mística y resistencia", *Cencos*, Nº 130 Nov 1994 p 35.

29 Xabier Pikaza-Nereo Silanes (Eds.) *Diccionario teológico: El Dios cristiano* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992).

30 Algunas versiones modernas de la Biblia traducen el término hebreo *rahamin* (misericordia) como ternura. El término recuerda al amor y el afecto que la mujer puede sentir por su hijo/a. "Desde la revelación del Sinaí, se impone - la misericordia o ternura- como la cualidad fundamental del Dios de la Alianza, como el signo primero de su amor". J.P. Prévost o. c., p 37; cf. J. Cárdenas Pallares. *Ternura de Dios, ternura de mujer* (Méjico, D.F: Dabar, 1992).

31 Mario Moronta Rodrígez. *Ser "Luz en el Señor" Ef 5.8: El símbolo de la luz en Pablo y su significación bíblico-teológica* (Caracas: Ed. Trípode, 1986).

32 L. Boff o. c. p 35. Sobre la dimensión festiva de toda la vida cristiana véase J. M. Bernal "Fiesta" en C. Floristán - J.J. Tamayo (Eds.) o. c. pp 524 - 541.

33 L. Boff, *ibid*. Cf. nota 7 de este artículo sobre el sentido del símbolo.

34 Cf. Penha Carpanedo "Uma luz, no coração da noite" *Revista de liturgia*, Nº 104, 1991 p 35.

35 Cf. "Cirio de la paz" en *Utopías*, Nº2 1993.



Oracion al Dios de la Luz

"Este es el mensaje que escuchamos de labios de Jesucristo
y que ahora os anuncio: Dios es Luz sin mezcla de oscuridad" (1 Jn 1.5)

"Dios-con-nosotros y Dios-con-nosotras" (Mt 1.23)
nuestra Luz y salvacion (Sal 27.1),
porque tu amor-ternura es para siempre (Sal 106.1, 136).

Tu que habitas en el Misterio de tu Luz inefable (1 Tim 6.16)
y en quien no hay oscuridad alguna (1 Jn 1.5).

Tu que con belleza has creado la Luz (Gn 1.3 ss, Ecl 3.11)
y la has hecho brillar "del seno de la oscuridad" (2 Cor 4.6).

Tu que por tu bondad y carino inagotable: (Sal 103.4, 117.2, 119.156)
has prometido desde siempre y por siempre
guiar hacia delante nuestros pasos (Sal 119.105),
convertir la oscuridad en Luz (Is 42.16),
y por tu Gracia nos has llamado (Rom 5.20, Tit 2.11)
de la oscuridad a tu Luz maravillosa (1 Pe 2.9).

Tu que has hecho visible "La luz de tu rostro" (Sal 4.6, 44.3, 89.15, 90.8)
y has enviado a tu Hijo al mundo (Jn 3.16-17):
nacido de mujer (Gal 4.4),
lleno de vida y luz (Jn 10.10, 8.12, 9.5, 12.46),
lleno de amor y fidelidad (Jn 1.14);

para traernos la Luz de la vida (Jn 1.4),
Luz que ilumina a todo hombre y mujer (Jn 1.9),
Luz que brilla en la oscuridad,
Luz que la oscuridad no ha podido vencer (Jn 1.5).

INUNDANOS SIEMPRE CON EL DON DE TU LUZ Y SALVACION!

Para que a traves de tu Luz verdadera (Sal 43.3)
podamos, por la fuerza de tu Espiritu (Rom 5.5, Hch 1.8),
ver en tu Luz, la luz (Sal 36.10),
caminar en tu Luz (1 Tes 5.5),
ser testigos/as en favor de tu Luz (Jn 1.8, Mt 5.14-16),
hacer las obras de la Luz (Rom 13.12, Ef 5.9).

Hasta que llegue a nosotros/as en plenitud la luz de tu Reino
y el Reino de tu luz, amen, asi sea por siempre!

Victorio Araya Guillen

vida y pensamiento vol. 15, No. 1
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

"De los tales es el reino de los cielos" La teología desde los niños

*Edesio Sánchez Cetina**

Dejad a los niños venir a mí, y no se lo impidáis; porque de los tales es el reino de Dios. De cierto os digo, que el que no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él. (Mc 10.14-15, RVR-60)

¡Qué difícil resulta para el adulto, serio, racional y mesurado, entender estas palabras de Jesús!

Tanta es la ignorancia e incapacidad de capturar el fondo del mensaje de Jesús, que la iglesia, las instituciones teológicas, los teólogos, los evangelistas, los misioneros y líderes eclesiásticos no se han atrevido, por lo general, a escribir una teología de la misión, de la evangelización y del reino, desde la perspectiva de la infancia. **Si el reino de Dios es de los niños y sólo se podrá entrar en él desde la perspectiva infantil**, ¿por qué esto no ha llegado a formar parte integral y prioritaria en nuestra reflexión teológica y en nuestra articulación de la misión?

Permítaseme presentar este ensayo como un aporte que busca llenar parte de ese vacío y, sobre todo, entregarlo como parte del homenaje a don Ricardo Foulkes. Sus muchos años de formación bíblico teológica y de educador merecen nuestra admiración y respeto. Como estudiante de él, puedo decir con orgullo que parte de mi formación teológica y pastoral se la debo a Ricardo.

---

* Edesio Sánchez Cetina es profesor adjunto del SBL y Consultor de traducciones para Sociedades Bíblicas.

El, más que muchos profesores míos, me enseñó el valor de lo lúdrico en la teología, y el de descubrir al mundo y al mismo Dios desde la frescura de la mirada del niño. A mi maestro, mi colega, mi amigo, al que muchas veces nos sorprendió en las clases con algún juego infantil, van estas palabras y pensamientos.

Mi encuentro con la Biblia me ha llevado a descubrir lo importante y vital que son los niños para Dios. Esto se deduce no tan sólo por las provisiones que se dan en la enseñanza veterotestamentaria sobre el cuidado del niño en la familia y la sociedad (véase como el ejemplo más siginifcativo a Deuteronomio 6.1-25), sino sobre todo **en el papel preponderante que ocupa el niño en la teología.**

Cuando Jesús expresó que el reino de Dios es de los niños y de los que son como ellos, lo hizo porque reconocía que en la definición de la encarnación divina y en la descripción del reino mesiánico, el niño y la perspectiva infantil ocupan un lugar prominente. Veamos algunos textos:

La joven está encinta
y va a tener un hijo,
al que pondrá por nombre Emanuel.
(Is 7.14, DHH)

Porque nos ha nacido un niño,
Dios nos ha dado un hijo,
al cual se le ha concedido el poder de gobernar.
Y le darán estos nombres:
Admirable en sus planes, Dios invencible,
Padre eterno, Príncipe de paz.

Se sentará en el trono de David;
extenderá su poder real a todas partes,
y la paz no se acabará;
su reinado quedará bien establecido,
y sus bases serán la justicia y el derecho
desde ahora y para siempre.
Esto lo hará el ardiente amor del Señor todopoderoso. (Is 9.6-7, DHH)

Entonces el lobo y el cordero irán juntos,
y la pantera se tumbará con el cabrito,
el novillo y el león engordarán juntos;
un chiquillo los pastoreará;
la vaca pastará con el oso,
sus crías se tumbarán juntas,
el león comerá paja como el buey.
El niño jugará en la hura del áspid,
la criatura meterá la mano
en el escondrijo de la serpiente.
No harán daño ni estrago

por todo mi Monte Santo,
porque se llenará el país
de conocimiento del Señor,
como colman las aguas el mar.
(Is 11.6-9, *Biblia del peregrino*)

Estos textos de Isaías describen la realidad encarnacional y mesiánica de un mundo visto con ojos infantiles. Es mirar al mundo de una manera subversiva que no se contenta con aceptar que la vida en este planeta sea definida por las guerras, la violencia, la exterminación del ecosistema, la injusticia y la opresión. Es el mundo de la armonía, la paz, la igualdad y la libertad total. Su líder es un niño y la visión que gobierna es la infantil.

Cuando Dios definió la era mesiánica, la vislumbró como nos la pinta el profeta Isaías, y la empezó a hacer realidad con la encarnación: Emanuel, ¡Dios-con-nosotros!

El proyecto salvífico del Nuevo Testamento, donde se plantea la acción salvadora de Dios en favor de la humanidad y del mundo, inicia con la declaración plasmada por el profeta Isaías: ¡Un niño nos es nacido! El anuncio del mensajero celestial en Lucas se expresa así:

> *No tengan miedo, porque les traigo una buena noticia, que será motivo de gran alegría para todos: Hoy les ha nacido en el pueblo de David un salvador, que es el Mesías, el Señor. Como señal, encontrarán ustedes al niño envuelto en pañales y acostado en un establo.* (Lc 2.10-12, DHH)

¡Qué paradoja! El Mesías, salvador del mundo, está presente con nosotros en la persona de un niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre. Para Lucas y Mateo, el evangelio de salvación empieza con Dios niño. ¡Qué cosa más tremenda! El hecho de que el Dios eterno, todopoderoso, Señor del universo, decidiera irrumpir en la historia humana como niño se convierte en declaración teológica de cómo definir, de principio a fin, el proyecto salvador de Dios. Porque Dios decide hacerse humano y presentarse ante nosotros como niño, y presenta ante nuestros ojos al reino mesiánico desde una perspectiva infantil. Estos dos elementos, al principio y al final de la encarnación, deben considerarse seriamente al definir y entender cada componente del Hecho de Cristo. El ministerio, la pasión, la resurrección y la venida gloriosa de Cristo no pueden apropiarse cabalmente si no se miran desde los ojos del niño que abre y que cierra el drama redentor en el que Cristo es protagonista principal.

En relación con esto, no dejan de tener un peso enorme las palabras de Jesús: "Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque escondiste estas cosas de los sabios y de los entendidos, y las revelaste a los niños" (Mt 11.25 RVR-60). Al invitarnos a formar parte del hecho portentoso de la salvación Dios nos invita a participar en su juego. La encarnación, los milagros, la cruz la tumba vacía y el retorno glorioso de Jesucristo pierden su dimensión real si no se miran desde la perspectiva en la que quieren ser miradas: la del niño

Por ello, cuando Jesús dijo que el reino de Dios es de los niños y de los que son como ellos, se refería, en realidad, al hecho de que sólo quienes entran al juego de Dios y juegan de acuerdo a sus reglas podrán gozar de ese reino tan bellamente descrito en la profecía de Isaías.

El mundo de los niños es el mundo del juego; es el espacio donde tienen cabida la creatividad, la expectativa y la libertad. En su libro *La teología como juego*, el teólogo brasileño, Rubem Alves, nos ayuda a definir la perspectiva infantil del reino de Dios y cómo articularla teológicamente:

Para hablar [el teólogo] tiene que abandonar la compañía de los que aprendieron a ver y hablar según manda la educación y el buen sentido, viéndose forzado a procurar la compañía de los bufones, de los niños, siempre unidos por la risa y la irreverencia.

El teólogo vive en compañía de los niños y los bufones, pues ellos saben que el entretenimiento y la risa son cosa seria, que quiebran hechizos y exorcizan la realidad. Octavio Paz entendió muy bien esto: "Los verdaderos sabios no tienen otra misión que la de hacernos reír por medio de sus pensamientos y de hacernos pensar contándonos sus chistes". A lo que el teólogo agrega "Amén".

Y es "que todas las cosas se hacen nuevas, las viejas desaparecen""(2 Co 5.17); los ojos comienzan a ver lo que los otros no ven. Pero es necesario decir esto en voz baja. Quien ve cosas que otros no ven y no ve cosas que los otros ven, corre el riesgo de ser encerrado en un hospicio. tal como las personas normales (cuyos nombres se perdieron) hicieron con Niesztche y Van Gogh. Los mayores piensan que los niños y los bufones son personajes curiosos y divertidos dentro de su mundo, sólido y firme. Mal saben ellos que los niños y los bufones son peligrosos subversivos que anuncian nuevos mundos con su risa.[1]

Por eso, Alves nos ayuda a entender más la perspectiva infantil al definir niño:

¿Qué es un niño? Parece que el mito de su inocencia y pureza murió hace mucho tiempo. Freud fue el sepulturero. Ejemplos de amor tampoco son. Su narcisismo es por demás evidente: sólo se ven a sí mismos. Si hay algo que les es característico es su capacidad de jugar.

En el mundo del juego las estructuras no se transforman nunca en ley. Cada nuevo día se presenta como un espacio libre, que permite que todo comience de nuevo, como si nada hubiera pasado. . .

El juego se convierte en una denuncia de la lógica del mundo adulto. Los niños se niegan a aceptar el veredicto del "principio de realidad" Separan un espacio y un tiempo y tratan de organizarlos según los principios de la omnipotencia del deseo. Y allá se mueve un grupo de niños, en medio del mundo adulto, como una protesta contra él... ¿Será algo semejante a esto lo que Jesús tenía en mente, al hablar de la necesidad de que nos volvamos niños? Los niños no se conforman con este mundo... No es posible

que la seriedad y la crueldad adulta sea lo más importante que la vida puede ofrecernos... El mundo puede ser diferente. Y, en el juego, esta cosa nueva se ofrece como aperitivo.[2]

Al tomar en serio el juego del niño, se toma muy en serio la tarea (transformar la sociedad. Juntos, ambos proveen una dinámica creadora en que Dios, el niño eterno, nos convida a jugar con él para el beneficio d desvalido y vulnerable. Es un juego en el que quien ha acumulado much: "fichas" - en los juegos no divinos - deberá ir perdiéndolas para que l(jugadores carentes de "fichas" terminen poseyéndolas. Es el juego de solidaridad y la liberación. Es un juego que no gusta a los que tienen much y están "arriba", pero que celebran y aplauden los de "abajo".

En la demanda de esta perspectiva, la iglesia no sólo debe recobrar espíritu festivo, sino cambiarlo de perspectiva: Dios nos invita a celebr: fiestas en las que los que no tienen el poder, los privilegios ni las riqueza tengan la ocasión de criticar, desenmascarar y enjuiciar a los poderosos. Ur fiesta semejante a la "fiesta de locos" de la Edad Media. En esa fiesta, un niñ era el obispo y un pordiosero el rey. Con tales personajes, la "fiesta de locos venía cargada de una dimensión radical implícita; era una verdadera crític social.

Es en realidad, la fiesta de la cruz: "Porque la palabra de la cruz es locu a los que se pierden; pero a los que se salvan, esto es, a nosotros, es poder d Dios... Nosotros predicamos a Cristo crucificado, para los judíos ciertamen tropezadero, y para los gentiles locura; mas para los llamados, así judíos com griegos, Cristo poder de Dios, y sabiduría de Dios" (1 Co 1.18,23-24).

En la fiesta de la cruz, los celebrantes llegan desprovistos de posesione privilegios y poderes. Es la fiesta de los niños y de los pobres; es la fiesta la que fueron invitados el "joven rico" y Zaqueo, para dejarlo todo y así entr: al juego con Jesús. El "joven rico" no aprendió el juego; Zaqueo sí, y encontr abiertas de par en par las puertas del reino. Veamos el pasaje de Lucas 19.1 10 y participemos con Zaqueo en el juego de Dios:

Si colocamos a un árbol y a un niño juntos, la imagen que de inmediato s nos forma es la del niño trepado en el árbol. Es muy difícil imaginar l contrario. Pero si colocamos a un empresario junto al árbol, muchas cosa pueden ocurrírsenos. Por ejemplo: si el árbol es frutal, hacer negocio con su frutos; si la madera se puede usar, cortarlo para hacer muebles o darle algú uso que produzca ganancias.[3]

Los niños se suben a los árboles de manera natural; porque son niños. S mente está en el juego. Si los adultos lo hacen, de inmediato se piensa en un razón especial: "para bajar frutos", "para cortar sus ramas". Si ese adulto e un hombre rico y negociante, su mente está en hacer ganancias.

Zaqueo era un hombre adulto, rico, jefe de los recaudadores de impuestos para Roma, que se subió a un árbol. Pero Zaqueo no lo hizo con el fin de obtener ganancias de él, sino para ver a Jesús. Por un momento permitió que su atención no se enfocara en el dinero y las riquezas, sino en Jesús.

La subida al árbol y la razón de hacerlo fue el primer acto que realizó Zaqueo, no como un adulto rico y corrupto, sino como un "niño". Subió por curiosidad, para ver "quién era Jesús". Una acción "absurda" realizada por alguien de quien no se esperaba, pero que, al hacerse niño, se vio, frente a frente, con la salvación. Imagínese, querido lector, a Zaqueo, en un día común, paseando por las calles de Jericó: un hombre de edad avanzada, de complexión gruesa, bajito de estatura, con ropas lujosas. ampliamente conocido por todo el mundo, odiado por unos, admirado por otros. De pronto, aparece subido en un árbol de higos. sin otra razón que su curiosidad por ver quién era el visitante del día. En ninguna parte del Evangelio se nos informa que Zaqueo conociera previamente a Jesús. El relato, tal como nos lo presenta Lucas, no nos da otra alternativa más segura que concluir que Zaqueo no sabía nada de Jesús, ni lo conocía. Todo lo que ocurrió después de la subida al árbol fue realmente sorpresa para Zaqueo. La curiosidad fue la que lo llevó a subir al árbol y, por ello, Zaqueo penetró al "mundo" infantil. Zaqueo no sólo subió al árbol, sino que también corrió para subirse a él. El sentido de urgencia lo da de nuevo, la curiosidad de conocer a Jesús, no la urgencia por asegurar un negocio o hacerse más rico.

Esa acción absurda atrajo la atención de Jesús. Porque todo aquel que se atreve a hacerse como un niño tiene abiertas las puertas del Reino, pues se atreve a aceptar los "absurdos" del Reino y de Dios.

La segunda acción absurda de Zaqueo fue la de obedecer la orden de Jesús de bajar de prisa del árbol y la de recibir gozoso al visitante desconocido. Más cualidades de niño no podía tener Zaqueo: obediencia a una orden de un adulto, bajar de prisa de un árbol, recibir en la casa a un desconocido.

La tercera acción absurda de Zaqueo fue la de ofrecer la mitad de sus bienes a los pobres y devolver cuadruplicado el dinero defraudado a otros. ¿Qué empresario sensato, de acuerdo a los cánones del mundo, ofrece la mitad de sus bienes a los pobres y promete devolver cuadruplicado un dinero que legalmente nadie le exige? Cualquier empresario sabe que no hay peor inversión que dar dinero a los pobres. Sólo quien se coloca en la esfera del absurdo divino lo hace: "Porque ya conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo, que por amor a vosotros se hizo pobre, siendo rico..." (2 Co 8.9). Hasta las empresas "cristianas" y las mismas iglesias modernas consideran fuera de lo sensato hacer lo que hizo Zaqueo. El razonamiento moderno es el siguiente: "Sí, queremos ayudar a los pobres, pero vamos a hacerlo con inteligencia. Vamos a acumular varios miles o millones de dólares, los invertimos, y de sus intereses ayudamos a los pobres". Así aseguran que nunca caerán en bancarrota, y siempre tendrán algo para dar a los pobres. Pero esas empresas e iglesias nunca quedan pobres, ni tampoco dan "todo", ni

la mitad a los pobres. Las cargas fiscales, los pagos de compra y mantenimiento de los edificios que albergan a los burócratas que manejan el dinero de los pobres, los salarios de los administradores del dinero de los pobres; todo ello se asegura, para poder ayudar a los pobres. Se invierte en el capital de grandes empresas multinacionales que pagan los intereses, pero que se embolsan jugosas ganancias del dinero reservado para los pobres. Y, de los intereses pagados, falta descubrir qué porcentaje realmente llega a los pobres y cuánto se va en salarios, edificios y otras cargas administrativas. Pero en la filosofía y razonamiento divinos, en el juego de Dios y el absurdo del Reino, "la iglesia es la única institución que, sin ser irresponsable, puede gastar sus recursos a manos llenas en un arranque de compasión".[4] Es decir, la iglesia está llamada, como Zaqueo, a darlo todo para ganarlo todo.

Es importante señalar que ninguna motivación egoísta o de beneficio personal movió a Zaqueo; ni siquiera la oferta de salvación personal. De hecho, la promesa de Zaqueo de dar sus bienes a los pobres sigue a la murmuración de los demás que acusaban a Jesús de haber entrado en casa de un hombre pecador. Zaqueo, como lo haría un niño, decidió dar todo como respuesta a la inmensa alegría de sentirse bien por haber recibido a alguien como Jesús, en su casa.

La decisión de Zaqueo de hacerse niño fue la acción que lo acercó a Jesús y le dio el acceso al Reino: "De los niños es el Reino de los cielos". Jesús le abrió a Zaqueo las puertas del Reino porque éste se hizo como niño. Es desde esa perspectiva que Jesús consideró a Zaqueo, y en ella definió el ser de aquel hombre a quienes otros veían de otra manera.

Es instructivo buscar en el relato los verbos y expresiones que definen a los personajes. Una vez se hace referencia a Jesús: "Zaqueo... procuraba ver quién era Jesús" (v 3). Cuatro veces se hace referencia a Zaqueo. En los versículos 2 y 3 el narrador, Lucas, dice que Zaqueo "**era** jefe de los publicanos, y rico" y que "**era** pequeño de estatura", presentando así al personaje principal a los lectores. En el versículo 7, la multitud define a Zaqueo como "un hombre **pecador**". En el versículo 9, Jesús dice de Zaqueo: "él también es hijo de Abraham".

La presentación descriptiva de Zaqueo que hace Lucas tiene la intención de definir quién es el personaje principal del relato. Sin embargo, para cualquier judío de esa época, decir que un hombre era "jefe de los recaudadores de impuestos" y "rico", significaba exactamente lo que se dice de Zaqueo en el versículo 7: "un hombre pecador". A los ojos de la multitud judía, Zaqueo no podía ser más que un hombre malvado y pecador. Basta con descubrir qué dicen los historiadores acerca de los recaudadores de impuestos de la época de Jesús, para poder entender el sentimiento de las masas hacia aquellos.

Zaqueo no era un simple recaudador; era jefe de recaudadores. Es decir, él contrataba a hombres para que trabajaran para él recaudando impuestos en su provincia. Los comerciantes y agricultores que querían vender sus

mercancías y productos en territorios vecinos, tenían que pagar tasas que les dejaba un margen casi nulo de ganancias. Como muchos de esos comerciantes tenían que pasar por varias provincias, el impuesto a sus mercancías se cobraba varias veces, al pasar por los diferentes puestos de recaudación. Los viajeros tenían la obligación de declarar lo que llevaban consigo, aun las cosas que estaban libres de impuesto, como sus pertenencias personales. Los recaudadores tenían el derecho de revisar y confiscar la mercancía no declarada. Además, como los recaudadores necesitaban hacer ganancias para ellos y para sus jefes, siempre cobraban más de lo legalmente establecido por Roma.

Los fariseos y rabinos consideraban a los recaudadores de impuestos como impuros, porque usaban maneras deshonestas para ganarse el dinero. El judío común los consideraba como bandidos y ladrones. Por ello, para un judío celoso de la Ley y de su religión, la conversión de un recaudador, o publicano como le llamaban, era casi imposible.

La multitud ve en Zaqueo a un publicano pecador, impuro y corrupto; imposible de alcanzar la salvación. Pero Jesús dice de él: "es hijo de Abraham", pertenece al Reino de Dios; "... hoy ha venido la salvación a esta casa".

La curiosidad infantil, los actos "irreflexivos" y "absurdos" de Zaqueo, lo acercaron a Jesús y éste le abrió de par en par las puertas del Reino. Hoy, nuestra sociedad necesita de "Zaqueos" que estén dispuestos a hacerse como niños y hacer actos absurdos e irreflexivos para encontrarse con Jesús, para abrirle de par en par sus puertas y para manifestar la bondad en abundancia. En una de mis lecturas encontré la siguiente frase que me cautivó y que refleja bien el espíritu "zaqueano" del relato evangélico: "Practica el bien ciegamente y realiza irreflexivos actos de bondad". Estos actos que, a los ojos de la cultura actual, se definen como "irreflexivos", "absurdos", "ciegos", son, a los ojos de Dios, los actos de compasión más sensatos y más rebozantes de amor divino. Esos actos - como el vino de las bodas de Caná, la alimentación de la multitud, la pesca milagrosa - no son cuestionados por quienes formamos parte del Reino de Dios, sino celebrados en festivo espíritu infantil.

Notas

1 *La teología como juego* (Buenos Aires: Asociación Ediciones La Aurora, 1982), pp 116-117.

2 Idem, pp 130,141,142.

3 Es interesante lo que dice del sicómoro George Adam Smith: "El sicómoro [fue] empleado como frutal y madera". *Geografía de la Tierra Santa* (Valencia: Edicep, 1985), p 42.

4 Robert D. Lupton. *Theirs is the Kingdom. Celebrating the Gospel in Urban America* (San Francisco: Harper & Row, 1989), p 91.

vida y pensamiento vol. 15. No. 1
San José. Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

La Gran Comisión Una reflexión teológica sobre la misión basada en Mateo 28.16-20

*Pablo A. Jiménez**

Introducción[1]

En los últimos años, el tema del crecimiento de la iglesia ha provocado grandes discusiones en torno a los métodos[2] que deben ser usados para evangelizar. La iglesia protestante ha utilizado la ayuda de varias disciplinas para diseñar sus modelos de evangelización. Por un lado, la sociología le ha ayudado a entender mejor a las personas y a las comunidades que desea evangelizar. Aunque esta disciplina comenzó a usarse para lograr una comprensión más adecuada de las culturas no-cristianas, hoy encontramos innumerables libros y artículos sobre la sociología de la iglesia, tanto en los Estados Unidos como en América Latina. Por otro lado, la iglesia ha utilizado los principios de mercadeo y administración para llegar al mayor número de personas en la menor cantidad de tiempo. Así, hemos visto cómo los medios de comunicación masiva - prensa, radio y televisión - los principios de mercadeo, como la correspondencia directa (*direct mailing*), las campañas de publicidad, las nuevas técnicas de administración - como la administración por objetivos - y el uso de las computadoras, han llegado para quedarse.

---

*Pablo A. Jiménez es ministro ordenado de la Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo) y director ejecutivo de la Asociación para la Educación Teológica Hispana (AETH), cuya sede está en Decatur, GA. Fue profesor de Nuevo Testamento y predicación en el SBL de 1986 a 1988.

La iglesia hispana no está exenta de estas discusiones. Las mismas están presentes cada vez que dos personas discuten si la iglesia debe dedicar sus esfuerzos al "evangelismo personal" o a la "obra social". Están presentes cuando la discusión gira en torno a la importancia de crecer "en cantidad" o "en calidad". Y están presentes cada vez que ofrecemos un taller de evangelización donde presentamos el método que se ha convertido en el "último grito de la moda".

La dicotomía entre "obra social" y "predicación" muestra un entendimiento muy limitado del Evangelio. Para crecer integralmente, la iglesia necesita partir de una definición integrada del Evangelio de Jesucristo. Cuando vemos el Evangelio en su totalidad, comprendemos que la "obra social" no es sólo "parte" del mensaje de Jesucristo. El asunto es mucho más profundo. Ministrar a las necesidades de los demás no es algo "social". Ministrar a los demás es el Evangelio de Jesucristo.

Nuestra tesis es que el asunto más importante que plantea la reflexión teológica sobre la misión y la evangelización para la iglesia de hoy es la definición del Evangelio. El Evangelio[3] es la proclamación de la buena noticia de que, a través de la muerte y la resurrección de Jesús el Cristo, el Reino de Dios ha comenzado a manifestarse en nuestro medio. El Evangelio anuncia que ahora el género humano puede vivir en el poder del Reino de Dios. Por lo tanto, el Evangelio implica la manifestación de un nuevo orden de justicia y vida donde el pecado y la muerte serán eliminados de la experiencia humana.

Después de estas notas introductorias, propongo que nos acerquemos a los últimos versos del Evangelio según San Mateo. Este pasaje se conoce con el nombre de La Gran Comisión (Mt 28.16-20), ya que contiene un nuevo mandamiento para la Iglesia cristiana: los seguidores de Jesús tienen la misión de viajar por todo el mundo haciendo nuevos discípulos de Cristo. En su contexto original, el texto redefinió la misión cristiana, ampliando la misma para incluir a las personas no-judías. En nuestro contexto, nos sugiere un modelo bíblico de trabajo pastoral.

El texto en su contexto

El Evangelio según San Mateo fue escrito en un momento de confrontación entre el fariseísmo y el cristianismo. La confrontación estaba centrada en tres preguntas básicas.

1. ¿Cuál es el verdadero maestro del pueblo de Dios? Los fariseos afirmaban la importancia de Moisés como dador de la Ley mientras que Mateo presenta a Jesús como el único maestro para el pueblo de Dios (23.8, 4.23, 9.35, compare con 11.1), pues sus enseñanzas eran superiores a las de Moisés y a las del judaísmo rabínico de los fariseos (5.17-48).

2. ¿Cuál es el verdadero Israel, el verdadero pueblo de Dios? Mateo contesta esta pregunta en forma clara. Para él, Jesús es el verdadero maestro e intérprete de la Ley. Por lo tanto, la iglesia cristiana es el verdadero "Israel", es decir, el verdadero pueblo de Dios.

3. ¿Qué institución está llamada a enseñar la palabra de Dios al pueblo, la sinagoga farisea o la iglesia cristiana? ¿Quiénes son los verdaderos intérpretes de la Ley, los rabinos fariseos o los maestros cristianos? Mateo afirma que los discípulos no enseñaban al pueblo durante el ministerio de Jesús. Sin embargo, precisamente el texto de La Gran Comisión (28.16-20) pone en las manos del liderazgo cristiano la tarea de continuar el ministerio docente de Jesús.

Como indicamos al principio, el pasaje que tratamos agrupa los últimos versos del Evangelio. La última sección de Mateo describe la Pasión, muerte y resurrección de Jesús y la "Gran Comisión" (26.1-28:20). En esta sección encontramos la conspiración para arrestar a Jesús (26.1-5 y 14-16), la preparación para la muerte (26.6-13), la institución de la Cena del Señor (26.17-29), el anuncio de la negación de Pedro (26.30-35) y el arresto en Getsemaní (26.36-56). Jesús es juzgado por los líderes judíos (26.57-68) y por las autoridades romanas (27.1-2 y 11-31) mientras Pedro le niega (26.69-75) y Judas se suicida (27.3-10). Finalmente, Jesús es asesinado (27.32-56) y sepultado (27.57-61) bajo fuerte vigilancia militar (27.62-66). Sin embargo, Jesús resucita (28.1-10) y, a pesar de la oposición de las autoridades (28.11-15), encomienda a sus discípulos la tarea de hacer discípulos en todo el mundo (28.16-20).

El relato sigue una antigua forma[4] profética conocida como la "fórmula del mensajero". La función de la fórmula del mensajero es doble. Por un lado, identifica al que envía el mensaje. Por otro, afirma la autoridad del profeta. La fórmula del mensajero tiene la siguiente estructura:

a. **Narración**. La porción comienza con una breve historia que sirve de marco al mandato que será dado a continuación. En este caso, el texto narra el encuentro final de Jesús con sus discípulos en la región de Galilea (vv. 16-17).

b. **Afirmación de la autoridad del profeta.** Jesús comienza su breve discurso indicando que Dios le ha dado poder sobre todas las cosas (v. 18). Esta afirmación del poder de Jesús refuerza el mandato que aparece en el próximo verso.

c. **Mandato.** Esta es la parte central de todo el relato. Jesús comisiona a sus discípulos y les envía a hacer discípulos por todo el mundo (v. 19-20a).

d. **Motivación para cumplir el mandato.** Las últimas palabras del texto tienen el propósito de alentar a los discípulos para que cumplan el mandamiento

de Jesús. El Señor resucitado les asegura que su presencia no se apartará de aquellos que se dediquen a la tarea de cumplir la misión (v 20b).

Los primeros versos de La Gran Comisión narran el último encuentro entre Jesús y sus discípulos en Galilea. Obedeciendo el mandato de Jesús, los once discípulos viajan una vez más a la periferia de la Tierra Prometida (v. 16a). El núcleo original de doce discípulos se ha reducido a once, porque Judas, el tesorero infiel, se ha suicidado (27.3-10) poco después de traicionar a Jesús (26.14-16 y 47-50).

Los discípulos habían sido citados para encontrarse con Jesús en un monte. En Mateo, el monte es el lugar donde ocurren las revelaciones. Jesús es tentado por las fuerzas del mal en un monte (Mt 4.8). El Maestro enseña su nueva interpretación de la Ley en el sermón del monte (Mt 5.1). La transfiguración que revela a Jesús en gloria ocurre en un monte (Mt 17.1-13). Jesús sufre la muerte en el monte de la calavera (Mt 27.33). Finalmente, Jesús comisiona a sus discípulos y asciende a los cielos desde un monte (Mt 28.16b). Una vez más vemos el paralelo con la figura de Moisés, quien dio la Ley desde un monte (llamado Sinaí en Ex 19.1-3 y Horeb en Dt 5.1-2) y se despidió de la tierra prometida desde otro monte (llamado Nebo, en Dt 34.1-5).

Allí los discípulos encontraron al Señor resucitado y, entre dudas, le adoraron (v 17). La palabra que Mateo usa para describir la adoración de Jesús6 implica que los discípulos se postraron en tierra, con la frente tocando el piso. Mateo también usa esta palabra para describir la adoración que recibió Jesús de parte de los magos (2.11); la que el diablo quería recibir de Jesús en el monte de la tentación (4.9); la actitud del principal de la sinagoga que le pidió a Jesús que resucitara a su hija (9.18); y la reacción de los discípulos después que Jesús caminó sobre el mar (14.33).

Jesús disipa las dudas de los discípulos afirmando que Dios le ha dado "toda potestad en el cielo y en la tierra" (v 18). Aunque el texto no dice explícitamente que es Dios quien ha delegado todo este poder en Jesús, esta interpretación está implícita en la construcción gramatical[6] del texto. Como sabemos, los judíos consideran que nombrar a Dios es una falta de respeto. Por esta causa, la piedad judía exigía buscar formas alternas para hablar de Dios sin nombrarlo. Una de las formas más comunes para referirse a Dios era, pues, usando construcciones verbales en la voz pasiva. Así, cuando el Nuevo Testamento dice que Jesús "ha recibido poder" lo que en realidad quiere decir es "Dios ha delegado todo su poder en Jesús".

La declaración de autoridad prepara el terreno para el pronunciamiento del nuevo mandamiento (vv 19-20a). El mandamiento tiene tres puntos principales:

1. "Id... a todas las naciones": Esto es un escándalo. Tradicionalmente los judíos habían afirmado que la misión estaba limitada al pueblo escogido. Para ser incluido en el pacto con Dios y disfrutar de sus beneficios era necesario

convertirse al judaísmo. Con estas sencillas palabras, Jesús destruye el antiguo esquema misionero. La nueva definición de la misión es inclusiva; ahora todas las naciones, todos los pueblos, todas las etnias, toda la humanidad tiene la oportunidad de entrar en una relación de pacto con Dios.

2. "Haced discípulos": La tarea central de la misión cristiana es muy particular. Jesús pone sobre los hombros de sus discípulos la misión de hacer nuevos discípulos. Para entender este mandato, es necesario definir el concepto "discípulo". Un discípulo es una persona que aprende imitando el ejemplo de su maestro. El discípulo pasa por un proceso de aprendizaje en el cual convive por un tiempo con su maestro. Esta convivencia le permite aprender tanto de las palabras como del ejemplo de su maestro. En este sentido, los seguidores de Jesús no están llamados a hacer "alumnos" que aprendan las enseñanzas del maestro en el contexto de un aula o un salón de clases. ¡Todo lo contrario! Los discípulos de Jesús están llamados a entrar en un proceso de conversión que les lleve a vivir en comunión con su Maestro, aprendiendo tanto de las palabras como de la práctica de Jesús.

3. "Bautizando... y enseñando": Jesús propone un método para la formación de los nuevos discípulos. El método sigue dos estrategias básicas. En primer lugar, los nuevos discípulos deben ser bautizados. Ser bautizados implica ser iniciados en la vida comunitaria de la iglesia, después de haber pasado por un proceso de arrepentimiento, confesión de pecados y conversión. La persona bautizada pasa a ser parte de una comunidad de fe que celebra unida y adora al Dios de Jesucristo. Segundo, los nuevos discípulos deben entrar en un proceso de enseñanza/aprendizaje.[7] Este proceso tiene el propósito de enseñarles a "guardar" todos los mandamientos de Jesús. Por lo tanto, el objetivo de este proceso educativo es práctico. El discípulo no está llamado a conocer en teoría los mandamientos de Jesús, sino a vivir las enseñanzas del maestro. Por lo tanto, la meta de la educación cristiana es que el creyente desarrolle una práctica de la fe que propicie un estilo de vida de acuerdo a las enseñanzas de Jesús.[8]

El verso final proporciona la motivación que la iglesia necesita para cumplir el mandamiento de Jesús. Jesús le promete a sus discípulos que su presencia no se apartará de aquellos que se involucren en el arduo trabajo misionero que queda por delante (v. 20b). Su promesa de acompañamiento pastoral es todo lo que necesitan los misioneros para cumplir el nuevo mandamiento de Jesús.

El texto en nuestro contexto

La Gran Comisión nos presenta un modelo bíblico de evangelización integral. A continuación pasaremos a considerar algunos elementos importantes de este modelo, esperando que estos elementos nos ayuden a desarrollar un trabajo pastoral más efectivo y relevante.

1. La movilización de la iglesia

El relato comienza indicando que los discípulos fueron a Galilea. Jesús les había citado allí desde antes de su muerte. La región de Galilea es la periferia[9] de la Tierra Santa, un lugar menospreciado por los líderes religiosos de Jerusalén. Pero, es interesante que allí, en la periferia, es donde Jesús cita a sus discípulos. En Jerusalén, el gran centro religioso de su época, Jesús sólo encontró la muerte. En Galilea recibe la adoración de sus discípulos.

Nosotros también, como discípulos de Cristo, estamos llamados a ir a la periferia, a ministrar a aquellas personas que han sido marginadas por los poderosos y que no tienen acceso a los grandes círculos de poder. Pero para poder ministrar en la periferia, es necesario ir a la periferia. Todo esto nos lleva a considerar el problema de la movilización de la iglesia.

La iglesia protestante actual tiene un grave problema que podemos llamar "hiero-centrismo", es decir, la tendencia de ver el templo o lugar de culto como el centro de toda la actividad de la congregación. Así, nuestro trabajo misionero se limita a invitar a los "pecadores" a que vengan a los templos o a los demás sitios de reunión para que allí escuchen la predicación del Evangelio. Aunque este modelo ha tenido cierto grado de efectividad, presenta serias dificultades. El problema se agrava en aquellas congregaciones que dependen totalmente de este método. Este tipo de evangelización institucionalizada tiene su lugar, pero debemos recordar que el Señor nos ha mandado ir a la periferia, es decir, movilizarnos hacia la misión. Como escribiera Rubén Lores: "Nuestra responsabilidad primera no es invitar a los pecadores a que vengan a los templos sino más bien ir donde ellos están".[10]

Durante mi primer pastorado dediqué un tiempo a estudiar diversos métodos de evangelización. Estudié el evangelismo explosivo, las células, los grupos familiares y las unidades homogéneas del igle-crecimiento (mejor conocido por su nombre en inglés Church Growth). Encontré que todos los métodos tienen algo en común: para ser efectivos, es necesario movilizar la iglesia.

En este sentido, Jesús nos dio el método por excelencia. Tenemos que ir, movilizarnos por toda la comunidad viviendo y proclamando el Evangelio integral de nuestro Señor Jesucristo.

2. El discipulado cristiano

En La Gran Comisión Jesús nos manda a "hacer discípulos". Nótese que la palabra está en plural. Jesús no nos mandó a predicar un Evangelio individualista donde - sin que nadie lo note - el Señor entre en el "corazón" del creyente. ¡Todo lo contrario! Jesús nos mandó a organizar comunidades de

discípulos que vivan el Evangelio y que demuestren públicamente en su diario vivir el Señorío de Jesucristo en sus vidas. Esto puede resumirse en una frase: Jesús mandó a sus discípulos a desarrollar una "pastoral de comunidad". La consideración de este punto es muy importante cuando hablamos del desarrollo del trabajo pastoral en nuestras comunidades de fe.

Estudiosos del tema de la administración eclesiástica han identificado que en los Estados Unidos existen seis tipos de iglesias. Estas categorías[11] son:

a. *Las iglesias de comunidad:* sirven a un grupo de personas que viven en un vecindario específico. Están localizadas en calles secundarias o en algún punto conocido de la vecindad. Por lo regular, todos sus miembros viven o han vivido en la comunidad. Por esta razón, estas congregaciones tienden a ser bastante homogéneas en su composición social.

b. *Las iglesias en comunidades rurales:* sirven a comunidades rurales donde las personas viven en fincas o parcelas. Estas comunidades tienen poca población, razón por la cual estas iglesias tienden a ser muy pequeñas y a crecer muy poco. En ocasiones, algunas personas que se criaron en la comunidad continúan asistiendo a la misma aún después de haberse mudado a un área urbana cercana.

c. *Las iglesias de pueblos:* En pueblos pequeños encontramos iglesias ubicadas en lugares céntricos donde asisten personas de todas partes del poblado. Estas iglesias juegan un papel muy importante en el pueblo y tienen cierta influencia en las decisiones importantes que toman los líderes políticos y sociales de la comunidad.

d. *Las iglesias "metropolitanas"*: son congregaciones en grandes áreas urbanas donde asisten personas provenientes de distintas comunidades. Están localizadas en carreteras principales de la ciudad, por lo que gozan de gran visibilidad. Aun cuando se ubiquen en áreas residenciales, su feligresía viene de distintas partes de la ciudad.

e. *Las iglesias de ciudad:* se ubican en el centro de la ciudad. Están rodeadas de edificios que albergan oficinas y comercios. La feligresía vive, por lo regular, a una distancia considerable del templo. Sólo van al centro de la ciudad para asistir a la iglesia. La composición social de estas iglesias es muy variada, pues en ellas pueden encontrarse personas adineradas o pobres que viven en los viejos edificios del centro de la ciudad. Por lo regular, fueron la primera iglesia de su denominación en sus respectivas ciudades.

f. *Las iglesias de "teología especial":* son congregaciones a las cuales la gente asiste por razones muy particulares. Generalmente, la iglesia de teología especial ofrece algún incentivo que motiva a sus miembros para congregarse allí, aun cuando tengan otras opciones disponibles. Este incentivo

puede ser una perspectiva teológica, el liderazgo de un ministro muy carismático o un programa de calidad excepcional. Algunas personas viajan grandes distancias - pasando por frente a otras congregaciones - para asistir a estas iglesias. Este es el único tipo de iglesia donde la localización no afecta considerablemente la composición de la congregación.

Como podemos ver, la comunidad afecta el carácter de la congregación. Tomemos un ejemplo del contexto estadounidense. Las iglesias hispanas en el noreste de los Estados Unidos están pasando por un momento de transición. Muchas de las iglesias fundadas en las décadas de los 40 y 50 se encuentran en una encrucijada. Por un lado, la inmigración puertorriqueña ha cesado. Los nuevos inmigrantes vienen de todas partes de América Latina, en especial de República Dominicana y de Colombia. Por otro lado, los barrios hispanos se han transformado. Algunos, prácticamente, han desaparecido; otros han pasado a ser zonas comerciales. En muchos de estos barrios ha cambiado la nacionalidad de sus habitantes. Poco a poco nuestros jóvenes - la segunda generación - se mueven a otras comunidades de clase media; sólo van a los barrios hispanos cuando asisten a la iglesia o cuando visitan a sus familiares.

Ante esta realidad, es necesario redefinir la misión de la iglesia hispana en los Estados Unidos. Somos iglesia para el pueblo latino. Venimos de Bogotá y de Barquisimeto, de San Pedro Sula y de San Salvador, de Bayamón y de Bonao.

Somos iglesia para las comunidades hispanas. Servimos primeramente a las personas que viven en la comunidad donde se encuentra nuestro templo.

Somos iglesia para las personas marginadas. Ministramos a madres solteras, a las víctimas de la discriminación y a las personas oprimidas por la adicción.

Ante esta nueva realidad, debemos preguntarnos qué clase de iglesia queremos. ¿Queremos iglesias de comunidad o iglesias metropolitanas? ¿Deseamos iglesias de pueblo o de "teología especial"? ¿Cuáles son nuestras posibilidades en el lugar donde Dios nos ha llamado a ministrar? ¿Cuál es nuestra meta y cómo podemos lograrla?

Este aspecto comunitario del discipulado cristiano también nos lleva a cuestionar los distintos modelos de evangelización que emplean medios impersonales para presentar el Evangelio. ¿Cuán personal es el "evangelismo personal"? La discusión de este punto es muy importante. A veces, el método se convierte en un fin en sí mismo. Otras veces, el método llega a ser más importante que las personas. Muchas otras, empleamos el método más reciente o novedoso sin preguntarnos cuál será la reacción de la gente "evangelizada" por estos medios.

Creo que la mayor parte de los métodos disponibles tratan a la gente en forma superficial, hablándoles como si supieran las respuestas antes de saber las preguntas. El verdadero evangelismo personal no es el resultado de un método, sino de un acompañamiento pastoral constante, donde la persona se siente pastoreada por una iglesia que la conoce y la ama. El verdadero evangelismo personal provoca el desarrollo de una "pastoral de comunidad". El verdadero evangelismo personal celebra los nacimientos, instruye a los niños, prepara para el matrimonio, aconseja en las crisis familiares y llora las muertes. Esto no se aprende en los libros ni se logra usando técnicas de mercadeo.

Podemos resumir esta discusión diciendo que el discipulado es un proceso que requiere un acompañamiento pastoral constante, hasta lograr la meta de que la persona evangelizada se convierta, a su vez, en un agente evangelizador. Aquí hago eco una vez más de las palabras de Rubén Lores:

> *El hecho de "hacer" un discípulo implica que el evangelizador toma tan en serio la tarea que está dispuesto a establecer y mantener una relación dinámica continua con el evangelizado y que no dará por concluida su labor hasta que el nuevo creyente adquiera un compromiso serio o inteligente con Cristo y se convierta, a su vez, en un evangelizador.*[12]

3. El proceso educativo

Jesús propone un "método" para hacer discípulos que incluye dos elementos: el bautismo y la enseñanza. Es importante que los nuevos discípulos sean bautizados, ya que el bautismo es la iniciación en la vida comunitaria de la iglesia. Este evento conduce a los creyentes por las etapas iniciales del discipulado cristiano. Estas son:

a. *Arrepentimiento y conversión.* Para ser un discípulo es necesario reconocer nuestro pecado, confesar nuestra maldad, arrepentirnos y cambiar nuestra forma de actuar y de pensar. Sin embargo, para lograr una verdadera conversión es necesario que redefinamos nuestro concepto de lo que es el pecado. En nuestras iglesias ponemos gran énfasis en la piedad personal, olvidando que el pecado tiene consecuencias globales. Es necesario arrepentirse no sólo de los pecados personales, sino también de los pecados sociales en los cuales tomamos parte.

b. *Adoración y sacramento.* Para ser un discípulo es necesario tomar parte en la vida comunitaria de la iglesia, participando de la adoración y el sacramento. Una vez más, afirmo que debemos redefinir la adoración en términos integrales. La adoración no se da únicamente en el contexto del templo. La verdadera adoración se da en la totalidad de la vida, presentándonos como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios (Rm 12.1-2).

Si el bautismo marca el comienzo de nuestro peregrinaje cristiano, la enseñanza es el elemento que nos impulsa en el proceso de crecimiento que, a su vez, nos lleva a la madurez en la fe. La verdadera enseñanza une dos elementos fundamentales:

- La enseñanza de las doctrinas básicas de la fe (ortodoxia). Para crecer en la fe, los discípulos deben aprender las enseñanzas de Jesús. En cierto sentido, al acercarse a la fe el creyente entra en un proceso educativo que jamás tendrá fin; un proceso educativo que le llevará a estudiar la Biblia y a meditar en las enseñanzas de Jesús por el resto de sus días.

- Una práctica histórica de la fe (ortopraxis).[13] El aprendizaje de las enseñanzas de Jesús debe estar enmarcado en una práctica histórica. No debemos entender este proceso de aprendizaje en forma académica ni legalista. Las enseñanzas de Jesús son para practicarlas en una vida que muestre la misericordia de Dios.

Estos elementos - ortodoxia y ortopraxis - se encuentran presentes en la vida y el ministerio de Jesús de Nazaret. Por eso, Jesús es el maestro por excelencia.

4. Una nueva espiritualidad

El pasaje termina con palabras de aliento que nos motivan a cumplir la misión. El Cristo resucitado nos asegura que su presencia no se apartará de nosotros. Saber que Jesús está con nosotros aquí y ahora es lo que nos permite desarrollar una práctica histórica de la fe consistente con las enseñanzas de Jesús. Como escribió Rubén Lores:

> *La presencia de Cristo afirmada en el contexto de la proclamación del Evangelio confirma la posibilidad de que el creyente se convierta en discípulo del mismo Cristo y no simplemente en discípulo del discípulo que lo discipuló.*[14]

La continua presencia de Jesús nos permite desarrollar una nueva espiritualidad que haga nuestra vida de fe más profunda. Esta nueva espiritualidad se manifiesta en cuatro esferas que cubren la totalidad de la vida:

a. *La esfera personal y la esfera comunitaria.* Afirmamos que el Evangelio continúa reclamando un compromiso personal firme de parte del creyente. Nuestro objetivo continúa siendo el hacer discípulos. Del mismo modo, afirmamos que la experiencia de fe provocada por el mensaje del Evangelio ocurre en un contexto comunitario. La verdadera espiritualidad se manifiesta, a la vez, en ambas esferas de la experiencia humana.

b. *La esfera inmediata y la esfera cósmica.* Afirmamos que el Evangelio afecta nuestro contexto inmediato. Por esta razón, es necesario usar todos los recursos a nuestro alcance para predicar el mensaje cristiano con efectividad. En este sentido, el uso de las ciencias sociales y de las nuevas técnicas de comunicación tienen un lugar en el desarrollo de la misión y la evangelización cristiana. Sin embargo, no debemos olvidar que el Evangelio también tiene una dimensión cósmica. El mensaje del Evangelio rebasa los límites de nuestro tiempo y de nuestro espacio. Por eso, ningún método puede convertirse en un absoluto ya que, en el mañana, Dios nos depara un futuro de dimensiones insospechadas.

En este sentido, estas esferas sirven de correctivos unas a otras. La nueva espiritualidad que buscamos debe mantener la tensión entre estos correlatos. Así nos libraremos de caer en los extremos personalistas o universalistas que, en la práctica, limitan nuestra efectividad como agentes de cambio en nuestros respectivos contextos.

En resumen, La Gran Comisión presenta un modelo bíblico de trabajo pastoral. Este modelo traerá el crecimiento anhelado. Crecimiento no sólo en el número de miembros de la congregación, sino también en la profundidad y madurez de nuestro compromiso cristiano. Para crecer hay que seguir el modelo de Jesús:

- Movilizando nuestras iglesias

- Haciendo discípulos

- Involucrándonos en un proceso educativo que dure toda una vida

- Cultivando una nueva espiritualidad

- Sabiendo que en el proceso el Señor Jesucristo estará con nosotros todos los días, hasta el fin del mundo (v. 20).

Notas

1 Este artículo ha sido escrito en diálogo con el artículo de Rubén Lores, "Estudio exegético de la Gran Comisión, según Mateo 28.18-19" en *Hacia una teología de la evangelización*, editado por Orlando Costas (Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1973), pp 45-54.

2 Sobre el uso de la sociología y las técnicas de mercadeo en el diseño de nuevos métodos de evangelización, vea el libro de David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?: The Politics of Evangelical Growth* (Berkeley: University of America press, 1980), pp 73-98. Sobre el uso de los medios de comunicación masiva por la iglesia evangélica en nuestro contexto vea a Hugo Assmann, *La Iglesia Electrónica y su impacto en América Latina* (San José: Editorial DEI, 1897) y el número dedicado a este tema por la revista Pastoralia, número 18 (Julio 1987).

3 En este punto seguimos los apuntes de Justo L. González en *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective* (Nashville: Abingdon Press, 1990), p 167.

4 En este punto seguimos a Eduard Schweizer, *The Good News According to Matthew* (Atlanta: John Knox Press, 1975), p 531 Esta fórmula de expresión profética es común en el Antiguo Testamento. Podemos encontrar algunos ejemplos en Jeremías 20.1-6; 28.12-16; y 30.1-3 Para más información sobre la fórmula del mensajero vea el artículo de Robert W. Wilson, en el *Harper's Bible Dictionary*, editado por Paul J Achtemeier (San Francisco: Harper and Roe, 1985), pp 828 y 829.

5 Mateo usa el verbo *proskunéō*, que quiere decir "postrarse en actitud de adoración" Vea la definición dada por F. Wilbur Gingrich en la segunda edición del *Shorter Lexicon of the New Testament Greek* revisado por Frederick Danker, (Chicago: The University of Chicago Press, 1983), p 171.

6 Para una explicación más amplia de la construcción gramatical de este verso vea el comentario de Pierre Bonnard, *Evangelio según San Mateo* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976), p 623.

7 Sobre este punto véase a Mortimer Arias, *The Great Commission: Biblical Models of Evangelism* (Nashville: Abingdon Press, 1992), pp 18-22.

8 Sobre la meta del ministerio educativo de la iglesia véase a Pablo A Jiménez, "Creando una nueva humanidad: Reflexión sobre la tarea educativa de la iglesia basada en Efesios 4.17-32", *Apuntes* 11.4 (Invierno 1991):75-80.

9 Esta idea fue desarrollada por Orlando Costas en su libro *Evangelización contextual: Fundamentos teologicos y pastorales* (San José: Ediciones Sebila, 1986), pp 46-72.

10 Lores, op. cit, pp 45-54.

11 James D. Anderson y Ezra Earl Jones, *The Management of Ministry* (San Francisco: Harper & Row, Publishers, 1978), pp 30-35

12 Lores, op. cit, p 48.

13 Arias, op. cit, pp 20-21

14 Ibid, pp 51-52



vida y pensamiento vol. 15, No. 1
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

Entre la injusticia y la esperanza: escatología en Jesús y Pablo

*Ricardo Foulkes**

Muchas iglesias evangélicas de América Latina parecen vivir en un fervor escatológico. En mi calle rural de San Miguel hay una capilla (no pentecostal) recién construida que se llama "Cristo Viene"; otras en la capital se llaman "Maranata" o "Vengo pronto". Es más, desde el púlpito de estas capillas se oye mucha exhortación a "velar" ante el pronto regreso de Jesucristo, y resuenan los "amén" de los fieles. "Rapto" llega a ser un término común y al mismo tiempo poco entendido; aparentemente, la iglesia desaparecerá y será transportada secretamente al cielo, en tanto que la historia sigue su curso fatal unos años más.. Por otra parte, ciertos intentos de fijar la fecha de la Venida de Jesucristo (los coreanos presbiterianos, por ejemplo, anunciaron aquí en San José que la Venida sería "en tal día de octubre de 1992" y el norteamericano Harold Camping publicó en su libro best-seller que sería "el 15 de setiembre de 1994") corrieron la suerte de siempre, dejando decepcionados a miles de seguidores. Es más, desacreditaron la mera idea de tomar al pie de la letra las promesas del futuro que se hallan en el Nuevo Testamento.

Presenciamos, entonces, un fenómeno que no es nuevo en la historia de la iglesia: para mantener nuestra esperanza, recurrimos al lenguaje emocionante y cargado de la escatología, pero, al mismo tiempo, reconocemos que este fervor nos compromete a vivir excepcionalmente, al filo de cada momento. ¿Es posible mantener ferviente nuestra expectación indefinidamente? Además, el deseo de usar la Escritura para "predecir el futuro" podría entusiasmarnos tanto que podríamos torcer la realidad para que ésta se conformara con nuestro esquema "bíblico". Ahora bien, ¿cuáles normas hermenéuticas podrían guiarnos certeramente en nuestro contexto?[1] Este ensayo se limita a examinar ciertas pistas que hallamos en las enseñanzas de Jesús y de Pablo.

---

* Ricardo Foulkes es profesor del SBL.

Lenguaje apocalíptico

Entre 200 años a.C. y 200 d.C. ciertos sectores del judaísmo desarrollaron una cosmovisión particular. Hablaron de la intervención inminente de Dios en la historia; según ellos, el Creador vendría en forma decisiva para salvar a su pueblo y castigar a los enemigos del mismo. Es decir, en tal venida Dios destruiría el orden existente del cosmos para luego restaurarlo a su perfección prístina. Tal esquema involucra a un grupo de profetas cuyo conocimiento de los secretos y las señales revelados por sueños y visiones les confiere un poder particular. Huelga decir que Juan el Bautista y Jesús de Nazaret, cada uno a su manera, se inscriben en esta cosmovisión, y que los autores del Nuevo Testamento también. De cara a esta "cuna"[2] escatológica de nuestra fe cristiana, no podemos evadirnos de tomar una posición.

En el esquema clásico, los autores de los apocalipsis narran sus visiones o sueños, y un ángel intérprete explica el sentido actual o inminente de los mismos. Por una serie de razones, los "apocalipsis" que resultan se publican bajo un pseudónimo; en una época cuando la reputación de los profetas ha bajado prácticamente a cero, esta estrategia tiende a conferir más autoridad al documento. En efecto, todos los apocalipsis judíos que nos han llegado (con la insigne excepción de dos obras cristianas: el *Apocalipsis de Juan* y el *Pastor de Hermas*) traen una etiqueta imaginaria. El único apocalipsis que entró en el canon del Antiguo Testamento es Daniel 7-12, pero hay cinco documentos más que es necesario conocer para entender el movimiento apocalíptico: 1 Enoc, 2 Enoc, 4 Esdras, 2 y 3 Baruc, y el Apocalipsis de Abrahám.[3]

A los que vivimos en América Latina nos interesa el origen de este género literario, porque intuimos que algo tenemos en común con aquellos videntes. En efecto, descubrimos que los apocalipsis surgen en tiempos de crisis social o política; responden a un "callejón sin salida", cuando los creyentes han agotado todos los recursos meramente humanos, y tienen que clamar directamente a Dios para que repita sus milagros de liberación del pasado (el éxodo, la creación vista como una batalla, la conquista de Canaán, etc.). Aquí, mientras que los índices de pobreza aumentan semanalmente y los niños reciben cada vez menos atención médica y educativa, los cristianos recurrimos a este lenguaje apropiado:

1) El dualismo de tiempo: "esta época y la por venir", que produce una dicotomía radical: pesimismo respecto del tiempo actual, y esperanza ultramundana dirigida hacia el venidero

2) La división de la historia en segmentos (4, 7 o 12), porque todo está predeterminado

3) La espera de la llegada inminente del Reino como un acto de Dios

4) Una perspectiva cósmica en la cual se entiende que la crisis cercana no es local sino universal

5) La intervención cataclísmica de Dios como salvación para los justos (o sea, la recuperación de las condiciones del Edén) y como juicio condenatorio para los impíos

6) La introducción de ángeles y demonios para explicar el origen de acontecimientos actuales y futuros

7) La intervención de un mediador con funciones reales[4]

A juzgar por este listado, lo que buscan los creyentes marginados en una época de persecución y derrota es la seguridad de que Dios sea soberano. Quieren reafirmar, a pesar de las apariencias (ya que Dios está permitiendo que su pueblo sufra), que él no es ni débil ni olvidadizo de sus promesas. Por eso, una de las imágenes apocalípticas más centrales es "el trono eregido en el cielo" (cp. el Apocalipsis de Juan); el cetro de hierro está en las manos de quien está allí sentado. Como Juez de vivos y muertos, éste dará retribución justa a los que siembran muerte entre el pueblo predilecto y, al mismo tiempo, dará descanso y galardones a los fieles que mantienen su testimonio "hasta el fin".

Examinemos brevemente la palabra "testimonio"; abre una ventana importante al carácter comunitario de los apocalipsis. Este género literario nace de un movimiento social y religioso que permite a los adeptos relativizar el poder opresor y alimentarse de una energía producto de la esperanza, que les empuja hacia el testimonio, es decir, hacia prácticas concretas de solidaridad. He aquí la fuerza dramática del mensaje cristiano: en medio de la represión se asume la estrategia de la práctica del bien como arma para la sobrevivencia (como dice Pablo en Ro 12.21, "No te dejes vencer por el mal. Al contrario, vence con el bien el mal") ¡Nada de "irse a las montañas para esperar la parusía!" ¿Podemos imaginarnos a un Pablo en los días de las fechorías de Calígula o Nerón aconsejando a las comunidades de Roma: "Hermanos, escóndanse; dejen de predicar y de reunirse" o, peor aún, "Procuren hacer los sacrificios requeridos socialmente para el emperador"? ¡Imposible!

La energía, entonces, que mana del lenguaje desafiante de los apocalipsis, no estriba en argumentos lógicos acerca de la naturaleza de Dios (teodiceas), sino en los símbolos del "testimonio" y cómo éstos articulan una reconstrucción del universo mitológico[5] de la época. El Apocalipsis, entonces, ofrece una realidad alternativa, como si "develara" o le quitara la máscara a la falsa realidad, que no es otra cosa que una quimera creada por Satanás. En este sentido positivo, los mitos son expresión simbólica de la experiencia de estar vivos - nuestras experiencias cotidianas tienen un eco en lo más profundo de nuestro ser y realidad, de tal forma que sentimos el éxtasis de vivir. Los mitos expresan el sentido de la vida, la pérdida y la búsqueda de sentido.[6]

Este lenguaje , pues, nos obliga a regresar a las raíces mismas de lo que somos, a través de la evocación mitológica. Por tanto, provee al ser humano de una fuerza que le posibilita dar algo más, aún cuando esté totalmente agotado. Juan de Patmos puede decir a una iglesia sufrida: "Yo sé que has hecho esto y lo otro; está bien, pero te falta algo más".[7] Si no fuera por esta energía generada por la esperanza y la fe en Jesús, los cristianos seríamos un puño de masoquistas, pues ¿quién, en medio de la persecución o de la guerra (como en Centroamérica), insistiría en que nuestra fe nos mueve a la solidaridad?[8]

El futuro en las manos de Dios

¿Entendían los escritores apocalípticos que el momento de retribución sucedería dentro del marco histórico o, más bien, que la intervención decisiva pondría fin a la historia, tal como la hemos conocido, y exigiría por tanto una "nueva creación"? Al ver los casos de Daniel y Apocalipsis - los principales libros canónicos escritos en este género - tendríamos que dar respuestas matizadas:[9]

Daniel (167-164 a.C.) *Apocalipsis (96 d.C.)*

Jesús (28-30 d.C.) —— *Pablo (36-67)*

Movimiento apocalíptico popular con su literatura

El autor desconocido de Daniel tuvo la dicha, ya terminado su escrito, de ver cumplidas sus profecías: Antíoco Epifanes se reconoció frustrado en sus planes de helenizar a la fuerza a los judíos de la Tierra Santa y, por tanto, el Hijo del hombre (es decir, el pueblo judío), "le asestó un golpe" inesperado, por decirlo así.[10] Con todo, el pueblo escogido no ganó sino una batalla en la guerra perpetua; la historia siguió su marcha, y cuando nació Jesús (el Hijo del hombre por excelencia), el tirano Herodes el Grande intentó quitarle la vida.[11] El Imperio de turno - que ahora se llamaba "romano" - se alió, por la época de la crucifixión, con el Sanedrín del pueblo escogido, y se constituyó así en el nuevo monstruo anti-Dios. En la experiencia de Pablo, y luego en la de Juan de Patmos, el Imperio se volvió cada vez más asesino y anti-evangelio, pero esta vez ninguno de los dos escritores pudo ver cumplidas sus profecías en toda su amplitud.[12]

Tendríamos que sacar la conclusión provisional de que el lenguaje apocalíptico, aun cuando promete textualmente una pronta realización del plan de Dios para la humanidad[13], se refiere a una "prontitud" diferente de la que aparece en el diccionario. Es decir, las relaciones temporales de la venida del reino de Dios/ parusía de Jesucristo con nuestra cotidianidad son difíciles de

sentir y explicar. La urgencia detrás de ese vocablo "en seguida", "inmediatamente" es un misterio que sólo pueden comprender los testigos dispuestos a dar su vida (los "vencedores" de Ap 2.7.y 12.11). Al decir de otro autor neotestamentario, el mismo Jesús la aprendió en Getsemaní y Gólgota (Heb. 5.8).

Jesús

Este artículo sólo pretende examinar parte de la evidencia que tenemos acerca del concepto escatológico que sostenían Jesús y Pablo. En cuanto a Jesús de Nazaret, podríamos comenzar con un discurso como el del monte de los Olivos (Mr 13 y paralelos), lleno de vaticinios aparentemente específicos. Pero de repente toparíamos con muchas preguntas sobre el origen de algunos dichos allí consignados. Convendría más notar las preconcepciones "apocalípticas" de palabras no tan evidentemente escatológicas. Allí, en el contexto cotidiano, un maestro como Jesús dice verdades profundas acerca del futuro. A juzgar por los evangelios, el Señor evita describir el porvenir que nos espera, el reino con sus pormenores; prefiere hablar en imágenes, particularmente la de una comida festiva. Como es de esperar, él comparte con sus coterráneos muchas ideas escatológicas extraídas de pasajes del Antiguo Testamento y de libros no-canónicos, pero lo distintivo de su comprensión es la presencia del reino en sus propios actos y palabras:

> *Porque si yo expulso los demonios precisamente por el poder de Dios, eso significa que el reino de Dios ya ha llegado a ustedes.* (Lc 11.20, Versión Popular)

Los fariseos le preguntaron a Jesús cuándo iba a llegar el reino de Dios, y él les contestó:

> *El reino de Dios no va a llegar en forma visible. No se va a decir: "Aquí está", o "Allí está"; porque el reino de Dios ya está entre ustedes.* (Lc 17.20s.)

Estas imágenes nacen de convicciones muy profundas y personales. Es cierto que Jesús hereda también de su cultura ideas más superficiales, tales como "la tierra como disco plano" o "el cielo como bóveda", pero en lo relacionado con Dios, sus ideas tienen la frescura de un más que iluminado. Sin elaborar dichos de teología propiamente dicha, el Señor dice verdades que nadie ha podido rebatir, porque toda su existencia es vertida hacia Dios.

Jesús le contestó:

- *¿Por qué me llamas bueno? Bueno solamente hay uno: Dios.* (Mr 10.18)

En su oración decía: "Padre mío, para tí todo es posible; líbrame de este trago amargo; pero que no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú" (Mr 14.36).

La vida del Señor está abierta a los caminos de su "Padre". De este compañerismo manan convicciones que significan más que las "doctrinas", ideas que otros puedan manejar e hilar con argumentos lógicos. La fe depende de tales convicciones, muchas veces no articuladas, que se imponen en el creyente. El centro de tal fe no está en la "confesión de fe"; cuenta más toda su existencia. Ni a Jesús ni a Pablo podemos pedir una clara "teología del reino" o una "visión del futuro". Tenemos más bien que intuirlas, extrapolando de otras líneas de discurso.

Sería un empobrecimiento del pensamiento de Jesús solamente tomar en cuenta su enseñanza explícita sobre el futuro, donde él revela, en sus alusiones a su compañerismo con Dios, sus convicciones básicas sobre las intenciones bondadosas del Padre hacia la creación, y el poder divino activo en su propio ministerio. Precisamente en estas "revelaciones" descubrimos a un apocalíptico muy diferente de Juan el Bautista o los monjes de Qumrán - muy diferente también de la mayoría de los apocalípticos del siglo 20. Le falta, por ejemplo, el amor a la venganza, el deseo de ver la destrucción de sus opresores y la seguridad altiva de su propia visión como la única posible (lejos de ufanarse de su presciencia, insiste: "pero en cuanto al día y la hora, nadie lo sabe, ni aun los ángeles del cielo, ni el Hijo. Solamente lo sabe el Padre"[14]).

Pero sería también un empobrecimiento "desmitologizar" los dichos explícitos, al estilo de Bultmann.[15] Cuando Jesús habla en su parábola de "ángeles que llevan (al pobre Lázaro) a estar con Abrahám en el paraíso" y de "los sufrimientos del rico en el seol",[16] ¿sería justo concluir que, como "somos gente del siglo 21 casi, no vamos a atribuir a Jesús ideas tan cavernícolas como éstas de galardones en el cielo y llamas en el infierno, ni la otra acerca de un muerto que resucita"? ¿No estaría mejor centrada la pregunta "¿Cuál es la convicción de Jesús[17] que da fundamento a esta parábola sobre la justicia social y la salvación?" Esta pregunta nos llevaría a examinar el relato afín, "El juicio de las naciones,"[18] y otras enseñanzas sobre la seriedad de la vida cristiana ante el Dios que nos la dio.[19]

Sí, en las parábolas subyace una esperanza; las promesas de Jesús tendrán su realización. Recordemos que, a diferencia de los proverbios y la literatura sapiencial en general, las parábolas no describen lo que sucede siempre y en todas partes. Más bien, hablan de lo que llega a ser realidad en las palabras y hechos de Jesús de una manera muy sorprendente. Nunca describen un milagro, pero lo que pasa en ellas nos deja perplejos. Casi no hay parábola sin rasgo inesperado:

¿Cuál padre esperaría con paciencia a su hijo ingrato para luego darle una bienvenida tan cordial?[20] Sólo el padre de quien Jesús habla.

¿Cuál rey invitaría a la chusma del pueblo a la boda de su hijo?[21]

¿Cuál prestamista cancelaría tan fácilmente los 500 denarios de un deudor o, más aún, prestaría a otro 50 millones de denarios (equivalente al salario de tantos días)?[22]

Estas parábolas muestran la perenne convicción de Jesús: Dios mismo está a la obra en su ministerio. Es más, Dios sin falta llevará a feliz término lo que ha comenzado ya. Veamos:

¿Cuál mujer usaría 30 kilos de harina?[23]

¿Cuál labrador contaría los detalles de sus metidas de pata, sin quejarse, sino alabando la buena cosecha?[24]

¿Cuál semilla de mostaza crece hasta llegar a ser un árbol?[25]

Estas parábolas ilustran el principio de la gratuidad. En la gracia de Dios la vida persiste en crecer, y se ofrece a cualquier persona, animal o planta por encima de privilegios de raza, género, clase o fe religiosa. Tan grande es la fuerza de esta gracia que aún nosotros, siendo malos, preferimos darles a nuestros hijos un trozo de pan que una piedra.[26] Este respeto por la vida en todas sus formas debería ser la matriz de toda solidaridad; nosotros, a la luz del mismo amor del Padre por la vida, acogemos al que sufre. Descubrimos a este sufriente precisamente porque hemos descubierto cómo a él o a ella se le está negando la vida. Detrás de la tensión vida/ muerte encontramos al Dios de la creación, que hizo un universo que también respira y late.

Entonces, la cuestión de la justicia social pasa necesariamente por una nueva experiencia de amar la vida. ¿Cuál fue la experiencia de Dios que tuvo Jesús que lo movió a defender y restaurar la vida en cualquier situación en que ésta estaba siendo negada? ¿No habrá sido la experiencia de descubrirse amado por Dios hasta el punto de llamarlo "abba", una vivencia vigorizante?

Lo que caracteriza a las parábolas permea también las actividades de Jesús. Cuando él invita a su mesa a aduaneros de mala reputación, tiene que estar seguro que Dios esté validando la nueva relación de tales hombres con su reino. Se ha dado ya el perdón de pecados en este nuevo compañerismo. Y sin embargo, las bienaventuranzas[27] muestran, sin sombra de duda, que la gloria prometida a los pobres y sufridos que escuchan el mensaje pertenece al futuro. Dios revalida lo que proclama Jesús.[28]

Aun más aleccionador es el viaje de Jesús a Jerusalén. Sea cual fuere su conciencia de una muerte inminente[29], el Señor está convencido de su meta: la de llevar a cabo la voluntad de su Padre, dentro y más allá de su propia existencia terrenal. Por tanto, reta frontalmente a sus contrincantes por medio de la señal profética de expulsar del templo a los vendedores. Es más, se rinde sin reservas a su Padre en el gesto de auto-donación en el Aposento Alto.[30] Por tanto, su último grito de desolación desde la cruz se dirige a "mi Dios".[31]Es como si Jesús, siempre abierto al futuro que Dios tuviera a bien mandarle, terminara su vida en la espera de ser reivindicado por la resurrección.[32]

Otro empobrecimiento de la enseñanza de Jesús se presenta en muchas iglesias, tanto evangélicas como católicas: la reducción del significado de la escatología simplemente al individuo. "Yo y mi Jesús" es un lema pobre para la existencia terrena del creyente; como lema para el futuro, no sirve para nada. Ni siquiera en el Evangelio de Juan, cuya escatología tiende a iniciarse en el aquí y ahora, se presenta una salvación limitada a las personas una por una. Jesús viene por los suyos, los que han escuchado su voz,[33] y les da vida. Conoce a sus ovejas por su nombre (¡qué emocionante es el saludo del Resucitado: "María"!), pero los demás siempre están a la vista ("pero ve y di a mis hermanos...").[34]



¿Cómo hemos de entender, pues, palabras apocalípticas como las de Marcos 13.24-27 sobre la venida del Hijo del hombre? ¿Son símbolos estenográficos, como en un lenguaje de ciencia y lógica, o símbolos tensivos, lenguaje abierto que refleja la lucha que pertenece a la vida orgánica, como en la poesía o la liturgia? No se puede construir un relato de la parusía con los materiales que tenemos aquí en Marcos 13 o Apocalipsis 19.16ss, como tampoco podemos extrapolar un relato coherente del nacimiento, ministerio, muerte y resurrección de Jesús con base en Apocalipsis 12 ("El dragón se detuvo delante de la mujer . . . para devorar a su hijo tan pronto como naciera. Y la mujer dio a luz un hijo varón, el cual ha de gobernar a todas las naciones con cetro de hierro. Pero su hijo le fue quitado y llevado ante Dios y ante su trono", vv 4-5). Y sin embargo, la parusía de Jesucristo es la meta sin la cual su muerte y resurrección quedan truncadas.[35] Porque, según el Nuevo Testamento, ésta es la gran fiesta de Dios para el mundo. Nuestra espera, la expectativa de la iglesia por la consumación del reino de Dios, tal como lo experimentamos en la vida, muerte y resurrección de Jesús, es la forma viva que toma nuestra fe en este intervalo entre Pascua y parusía.

El sentido último de la Parusía es la luz que proyecta sobre el significado de Jesús, ungido como Cristo e Hijo del hombre para cumplir la voluntad divina en la soberanía salvífica que llamamos el reino de Dios . . . que tuvo inicio en

El sentido último de la Parusía es la luz que proyecta sobre el significado de Jesús, ungido como Cristo e Hijo del hombre para cumplir la voluntad divina en la soberanía salvífica que llamamos el reino de Dios . . . que tuvo inicio en su ministerio, "vino" poderosamente en su cruz y resurrección, y verá su consumación en la parusía.[36]

Pablo

Ya tenemos una pista, al menos, para interpretar el lenguaje cargado de la apocalíptica. En el primer escrito del Nuevo Testamento, 1 Tesalonicenses (año 50), Pablo habla muy escatológicamente[37] a los nuevos hermanos en la fe, cuyos problemas surgen precisamente por malos entendidos en esta materia. Sin sombra de duda, el mensaje paulino se expresa en términos de la venida repentina de Jesús para galardonar a los sufridos creyentes y para ejecutar la ira de Dios contra los perseguidores de estos.[38]

Pero antes de volver a la escatología, observemos en los escritos de Pablo el mismo fenómeno que encontramos en los evangelios: como Jesús no enseña una doctrina elaborada de Dios, Pablo tampoco en sus cartas - todas circunstanciales - se digna explicitar muchos puntos cardinales de una teología. Los omite, no porque carecen de importancia, sino porque se presuponen. La única razón de mencionar la unicidad de Dios, por ejemplo, o la futilidad de los dioses paganos - temas de vital importancia - es porque los destinatarios no nacieron en el ambiente monoteísta.

> *Antes, cuando ustedes no conocían a Dios, eran esclavos de dioses que en realidad no lo son.* (Gá 4.8)
>
> *. . .no con pasión y malos deseos como las gentes que no conocen a Dios.* (1 Ts 4.5)

Sólo cuando se dirige a personas criadas en el mundo gentil, el apóstol se siente obligado a explicitar la fe en Dios, a veces en forma de confesión:

> *Para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, en quien todo tiene su origen y para quien nosotros existimos.* (1 Co 8.6)
>
> *Ellos mismos hablan . . .de cómo (ustedes) abandonaron los ídolos para seguir al Dios vivo y verdadero y comenzar a servirle.* (1 Ts 1.9)

Con este botón de muestra, vemos de nuevo cuán peligroso sería interpretar la falta de afirmación explícita de ciertos presupuestos teológicos como un signo de su relativa insignificancia. Uno podría concluir, por ejemplo, de la fórmula de fe que cita Pablo en 1 Corintios 15.3-5 - en la cual falta la mención de una esperanza escatológica - que la iglesia primitiva no le daba importancia al futuro. Pero, ¡un momento! ¿No dice el centro de la fórmula que Cristo "murió por nuestros pecados"? Esto no tiene sentido aparte de la expectación de un día de juicio en el cual todos tengamos que rendir cuentas a Dios.

En la expresión *maranatha* (del arameo = "Ven, Señor nuestro") que usa la iglesia primitiva,[39] la asamblea invita al Señor exaltado a presentarse en su medio, o en medio de la historia humana. Los tres pasajes en donde aparece[40] *maranatha* tienen algo que ver con la santidad de los creyentes e implican el juicio final que en su venida Jesús llevará a cabo.

Como hemos visto, la "Venida del cielo" de Jesús el Hijo (1 Ts 1.9-10) forma parte del mensaje evangélico predicado entre los tesalonicenses en los primeros días de la misión entre los gentiles. Está en paralelo con la fe en "el Dios vivo y verdadero", quien resucitó a Jesús. Es más, la parusía continúa la dimensión soteriológica, ya que "nos salva del terrible castigo que viene". Esto trae como corolario que, aunque la parusía y las futuras bendiciones no forman parte de las fórmulas de fe, siempre van implícitas en ellas.

En los himnos colocados en varios pasajes, se usa con frecuencia el tiempo aoristo[41] para describir una bendición todavía no realizada. Por ejemplo, en el credo de 1 Ti 3.16,

> *(El) se manifestó...triunfó...fue visto...fue anunciado....(fue) creído....y (fue) recibido en la gloria.*

El penúltimo verbo, según nuestros cánones, debe estar en presente, y el último en futuro. Paralelamente, el himno en Colosenses 1.15-20 usa el tiempo aoristo para referirse en el último renglón a "la reconciliación definitiva de todas las cosas", pero el contexto interpreta este "dato del pasado" como una reconciliación por fe que continuará hasta el día en que los creyentes "estén en su presencia, consagrados a él, sin mancha y sin culpa" (v 22), condición que sólo se realiza ante el Cristo de la parusía. Seguramente, cuando la iglesia "canta" su fe, tiene derecho a declarar como hecho cumplido lo que todavía no se ha realizado; la resurrección en el año 30 es la garantía de bendiciones futuras.

Para Pablo, el himno que incorpora a Filipenses 2 (vv 6-11) tiene como meta el doblar de rodillas ante Jesucristo y la confesión de toda lengua de que él es Señor. Sabemos, a partir de 1 Corintios 15.24-28 que para Pablo esto sucederá sólo en la parusía. Sin embargo, el himno de Filipenses no especifica

este aspecto futuro. Ya hemos establecido la importancia de reconocer creencias implícitas; Pablo sigue siendo apocalíptico aun sin señalarlo abiertamente.

Es evidente, entonces, que la apocalíptica pertenece al corazón del evangelio de Pablo.[42] La orientación hacia el futuro que la iglesia da a la resurrección de Jesús en el siglo primero responde a la necesidad existencial de los cristianos, quienes vivimos el presente en la tensión de nuestra ansiedad por ver la llegada del reino prometido - tensión que no sólo sentimos en nuestro cuerpo sino en nuestra solidaridad con todos los "cuerpos" que habitan esta creación irredenta. Queremos ver aquella resurrección que actualizará el triunfo de Dios sobre la muerte - muerte que envenena todos los aspectos de la vida y pretende desmentir la resurrección de Jesús. La mera presencia del fenómeno de la esperanza en la vida humana, señala la urgencia de una plenificación que nos faculte para comprender de lleno lo que ahora sólo entendemos en fragmentos (1 Co 13.12).

Modificaciones postpaulinas

Al fin del siglo primero se produjo en el pensamiento cristiano una nueva tendencia:[43] los modelos heredados del judaísmo se debilitaron, y se fortalecieron otros del mundo gentil. La escatología no es el único rubro afectado por esta modificación. Veamos algunos rasgos del nuevo énfasis:[44]

1) Se alienó el cristianismo de su matriz judía, con el resultado de una cristología no-apocalíptica que desplazó las expectativas mesiánicas que se habían basado en las promesas de Dios a Israel.

2) Se produjo una interpretación espiritualista del evangelio. El mensaje salvífico llegó a enfocar casi exclusivamente la relación entre Dios y el alma del individuo - cuando menos en el occidente - de manera que no tenía mucho que decir sobre la relación evangelio/naturaleza ni la relación con las estructuras de este mundo.

3) Una vez que el acontecimiento-Cristo se definiera como "la plenitud total de Dios" (Col 1.19) en vez de "las primicias" del reino de Dios, el cumplimiento de las promesas divinas a Israel se consideraba actualizado ya en el Mesías Jesús. Esto, a su vez, tendía a "espiritualizar" las promesas, y se olvidaba "el nuevo cielo y tierra nueva" del triunfo cósmico de Dios.

4) La atención pasó de la escatología a la protología - de "en el fin Dios..." a "en el principio Dios...". En las controversias trinitarias y cristológicas del período patrístico, esta transferencia se hace patente. La teoría, por ejemplo, de la Santísima Trinidad inmanente casi no deja lugar para un énfasis teocéntrico sobre la futuridad del reino de Dios.

5) La reducción de énfasis en la antropología cósmica de Pablo, que enfocó la interrelación de la creatura y el orden creado, produjo una antropología cada vez más dualista. El dualismo entre espíritu y cuerpo promovió no sólo un ascetismo que negó la integridad del ser humano, sino también una devaluación de la creación como "valle de lágrimas" y mero "campo de prueba" para el cielo.

6) De acuerdo con esta tendencia antropológica, el pensamiento cristiano identificó la redención con la felicidad individual o con un concepto de la iglesia como proveedora de los sacramentos. Además, la idea apocalíptica de la resurrección de los muertos, que subraya el carácter comunal de todo el pueblo de Dios y que lo vincula con la reivindicación de la creación en la gloria de Dios, fue desplazada por la idea del estado inmortal y beatífico del individuo que muere "en Cristo".

7) Otra área afectada fue la ética. Se impuso una moral cuya motivación estriba casi exclusivamente en el acto salvífico del pasado: Cristo murió y resucitó. Así se eliminó el poderoso móvil de la teofanía final y, por tanto, la ética cristiana a menudo se convirtió en una ética de exceso, de superabundancia y de condescendencia, en vez de una ética de solidaridad con los necesitados en todas partes. Una ética del exceso degenera pronto en un concepto del prójimo como un simple blanco de nuestra bondad y compasión. Luego nos olvidamos que a la luz de la futura gloria de Dios todas las creaturas son nuestros prójimos, ya que compartimos con ellos no sólo los sufrimientos del poder de la muerte en este mundo, sino también la esperanza de la salvación.

Estos nuevos enfoques modifican los postulados de Jesús y la primera generación de cristianos, pero surgen, al menos en parte, de pasajes tardíos del Nuevo Testamento - nuestro canon, junto con la Biblia hebrea - de modo que no podemos pasarlos por alto. A juzgar por 2 Pedro (escrita en 125 d.C., aproximadamente), la demora de la venida de Jesús ya causaba dudas, aun en las iglesias, y obligaba a los líderes a forjar apologías.[45]

Conclusión

En medio de la estrangulación económica en América Latina, que nos recuerda las demandas asfixiantes de los monstruos del 666 (Ap 13.16s.), el evangelio apocalíptico de Jesús y de Pablo nos da optimismo y nuevas fuerzas. Si el *ésjaton* es el acontecimiento concreto que ellos enseñaban - algo que sucederá en el tiempo cronológico y con la cooperación de los cristianos - nuestra esperanza no es quimera, sino aliciente realista.

Toda la orientación del evangelio hacia el futuro tiene sus raíces en la experiencia fundante y misteriosa de la resurrección de Jesús. Gracias a ese sello de aprobación y reivindicación, obrada en Jesús el crucificado, nosotros

podemos vivir creativamente. A juzgar por varios textos,[46] este acontecimiento de resurrección/ exaltación inspiró una reflexión en la iglesia primitiva sobre "Jesús a la diestra de Dios, visible en los cielos abiertos", reflexión llena de imaginación escatológica y siempre orientada a las necesidades de las víctimas de la violencia endémica de este mundo. Gracias a esta imaginación, los "seguidores del Cordero"[47] podemos abrir nuestros ojos y descubrir quiénes son estas víctimas que nos rodean, y actuar en solidaridad con ellos, tal como lo hizo Jesús de Nazaret.[48] Este es el sentido profundo de la advertencia del Señor: "Así pues, manténganse ustedes despiertos, porque no saben cuándo va a llegar el señor de la casa" (Mr 13.35).

Notas

1 Consúltese el capítulo "¿Cómo se interpreta a nivel popular la apocalíptica?" en J. Snoek y Romnie Nauta, *Daniel y el Apocalipsis* (San José: DEI, 1993), pp. 29-40.

2 La metáfora viene de E. Käsemann, *Ensayos exegéticos* (Salamanca: Sígueme, 1978), p.211 (donde la traducción reza "madre de toda la teología cristiana").

3 Ver un resumen breve en P. Richard, "El pueblo de Dios contra el Imperio: Daniel 7 en su contexto literario e histórico," RIBLA #7 (1990), pp. 43-44.

4 David E. Aune, art. "Apocalypticism," en Hawthorne y otros (eds.), *Dictionary of Paul and his Letters* (Downers Grove: InterVarsity, 1993), pp. 25-35.

5 No uso peyorativamente el concepto "mito;" toda cosmovisión recurre al uso de lenguaje mitológico. Como dice George Auzou, "El mito es una realidad humana; no hay humanidad sin mitos; la "función mítica" es constitutiva del hombre". *En un principio Dios creó el mundo* (Navarra: Verbo Divino, 1982), p. 8).

6 Joseph Campbell y B. Moyer, *The Power of Myth* (New York: Doubleday, 1987), p. 5.

7 Por ej., Ap. 2.2-7.

8 Jesús, como todos reconocemos, favorecía ilustraciones tomadas de la agricultura; la Epístola de Santiago le hace eco al exhortarnos: "Pero ustedes, hermanos, tengan paciencia (makrothymésate) hasta que el Señor venga. El campesino que espera recoger la preciosa cosecha tiene que aguardar con paciencia las temporadas de lluvia. Ustedes también tengan paciencia y manténganse firmes, porque muy pronto volverá el Señor" (5.7-8). La intención de estas enseñanzas puede ser la reafirmación de nuestra solidaridad con la naturaleza; en ella encontramos un profundo llamado al cambio, a la recreación, a la resurrección. Gracias a esta semejanza, podemos resistir los embates del imperio; vemos cómo, cada año, la vida persiste en regresar. Pero el lector citadino del texto hoy ¡cuán difícilmente se identifica con la naturaleza! Más bien, muchos hasta desean la pronta destrucción de la tierra, gracias a una interpretación superficial de textos como 2 P 3.7, 10s.

9 Pablo Richard, art. cit., pp. 25-46.

10 Dn 12.11-13.

11 Mt 2.16; cp. Ap 12.4s.

12 Ricardo Foulkes, *El Apocalipsis de Juan: Un comentario desde América Latina* (Grand Rapids: Nueva Creación, 1989), pp. 202-207. Pablo Richard, *Apocalipsis: Reconstrucción de la esperanza* (San José: DEI, 1994), pp. 173-182. Aquí entra en juego la definición del "cumplimiento" de una profecía. ¿Con qué literalidad vamos a insistir, por ejemplo, que en el clímax de la historia Jesús aparezca "cabalgando en un caballo blanco" (Ap 19.11) o acompañado de "una voz de mando, la voz de un arcángel y el sonido de la trompeta de Dios"? (1 Ts 4.16).

13 Según una tradición sinóptica muy verosímil, Jesús promete que "algunos de los que están aquí presentes no morirán hasta que vean el reino de Dios venir con poder" (Mr 9.1 y paralelos). Juan de Patmos oye a fines del siglo dichos apocalípticos de Jesús en la misma vena: "Sí, vengo pronto" (Ap 22.20).

14 Mr 13.32 y paralelo.

15 Rudolph Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford: Blackwell, 1968), passim. El proyecto de desmitologizar el NT tiene como finalidad sustituir los conceptos que supuestamente riñan con la ciencia y la sensibilidad de "los hombres del siglo 20" con otros conceptos más intimistas y sicológicos. Ver mi artículo sobre Bultmann en *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación; Un esfuerzo de diálogo* (San José: DEI, 1990), pp. 77-83.

16 Lc 16.22s., 30s.

17 D. Patte, *Paul's Faith and the Power of the Gospel: A Structural Introduction to the Pauline Letters* (Philadelphia: Fortress, 1983), pp.11-12.

18 Mt 25.31-46. X. Pikaza escribe 350 pp. sobre esta parábola como centro de la teología del Evangelio de Mateo, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños* (Salamanca: Sígueme, 1984). Ver mi artículo "La Gran Comisión de Mateo 28.16-20, leído en su contexto" *Vida y pensamiento*, Vol. 7, Nos. 1 y 2, 1987, pp 56-67.

19 Bastante equilibrado es el juicio al respecto, de J. Jeremias, *Teología del NT*, I (Salamanca: Sígueme, 3-1977), pp. 280-290.

20 Lc 15.11-32.

21 Mt 22.1-10.

22 Lc 7.41; Mt 18.24.

23 Lc 13.21.

24 Mr 4.3-9.

25 Lc 13.19.

26 Mt 7.9.

27 Mt 5.3-12 y paralelo.

28 E. Schweizer, "The Significance of Eschatology in the Teaching of Jesus," en W.H. Gloer (ed.), *Eschatology and the NT; Essays in Honor of G.R. Beasley-Murray* (Peabody: Hendrickson, 1988), 3-8, 11-13.

29 Marcos relata tres predicciones, cada vez más detalladas, pronunciadas por Jesús (8.31ss., 9.30s., y 10.32ss.).

30 Según la tradición sinóptica, se celebra la noche en que Judas lo traiciona una Ultima Cena (Mr 14.12-25 y paralelos) que el Señor eslabona con un banquete escatológico ("el vino nuevo en el reino de Dios", v 25). La tradición insiste que aun ante el sumo sacerdote, Jesús testifica específicamente de una futura parusía ("y ustedes verán al Hijo del hombre sentado a la derecha del Todopoderoso y venir en las nubes del cielo", Mr 14.62).

31 Mr 11.15-18, 14.22-25, 15.34 y paralelos.

32 La mayoría de los textos primitivos atribuyen a Dios el gesto: "(Jesús) fue resucitado." En escritos monoteístas como el Nuevo Testamento, la voz pasiva viene a mano para evitar la mención del nombre divino, término demasiado sagrado para pronunciarse (cp. Ex 20.7).

33 Jn 5.28s., 10.27s., 14.2s.

34 Jn 20.16-17.

35 C. Duquoc, *Cristología: Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías* (Salamanca: Sígueme, 21974), pp. 507ss., especialmente 531-542.

36 G.R. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), p. 344, citado en Schweizer, art. cit., p. 13.

37 Ver especialmente 4.13 - 5.11, y cp. 2 Ts 2.1-12.

38 Ver también 1 Ts 1.10, 2.12, 3.13, y 5.23.

39 Cp. mi traducción del artículo de G. Baumann y Colin Brown, "La venida de Jesucristo: Estudio bíblico y teológico de la escatología" (San José: SEBILA, 1991), 36 pp.

40 1 Co 16.22, Didajé 10.6, y, en traducción griega, Ap 22.20.

41 Que implica acción completa, en este caso, en el pasado.

42 J.C. Beker *Paul's Apocalyptic Gospel: The Coming Triumph of God* (Philadelphia: Fortress, 1982), p.112 y passim.

43Algunos protestantes la bautizaron con el nombre de "catolicismo naciente" (Frühkatho-lizismus). Consideran déutero-paulinas no sólo las cartas pastorales sino Efesios y Colosenses.

44 Beker, *op. cit.*, pp.108s.

45 2 Pedro 3.3-14.

46 E.g., Col 3.1s., Hch 7.55s., Jn 1.51, Ap 1.12s. y passim. Tomemos, por ejemplo, Hch 7.55s. Según el relato de Lucas, la patente injusticia sufrida por Esteban no conduce a la parusía clásica; cuando el protomártir ve "a Jesús de pie a la derecha de Dios," lo identifica sí como "el Hijo del hombre a la derecha de Dios" y reconoce "los cielos abiertos," pero no se cumplen literalmente los detalles apocalípticos (cp. Dn 7 y Mr 13) del fin de la historia. Más bien ¡el reinado de Jesucristo está apenas comenzando!

47 Ap 14.4. En 12.11 Juan los describe como "(los que) no tuvieron miedo de perder la vida, sino que estuvieron dispuestos a morir."

48 Esta idea está a la raíz de la escena del Juicio final en Mt 25.31-46. Ver la nota 18. Cp. J. Alison, *Conocer a Jesús; Cristología de la no-violencia* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1994).



vida y pensamiento vol. 15, No. 1
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

"La ley sólo cuela los bichos pequeños" Pablo y los pobres contra las cortes de Corinto

*Irene Foulkes**

"La ley sólo cuela los bichos pequeños". Así me lo confesó una abogada amiga, acongojada por una fuerte pena impuesta a un campesino. El terrateniente que lo acusó está bien conectado; ganó el pleito. En cambio, nadie se atreve a denunciar las muchas acciones ilegales que éste comete contra gente prácticamente indefensa.

Los que miran al mundo desde abajo no se sorprenden; su óptica les permite ver que es un mito aquello de "todos los hombres [sic] son iguales ante la ley". En otros tiempos y otras culturas, no tan dadas a fingir la igualdad, eran más francos a la hora de ordenar los procedimientos judiciales y definir quiénes tendrían las de ganar en un pleito ante los tribunales. ¿Cómo entrará esta cuestión en la interpretación de un texto como 1 Corintios 6.1-9?

1 Corintios 6

1 *Si alguno de ustedes tiene un pleito con otro, ¿cómo se atreve a presentar demanda ante los injustos en vez de acudir a los creyentes?* 2 *¿Acaso no saben que los creyentes juzgarán al mundo? Y si ustedes han de juzgar al mundo, ¿cómo no van a ser capaces de juzgar casos insignificantes?* 3 *¿No saben que aun a los ángeles los juzgaremos? ¡Cuánto más los asuntos de esta vida!* 4*Por tanto, si tienen pleitos sobre tales asuntos, ¿cómo es que nombran como jueces a los que no cuentan para nada ante las iglesias?*

---

*Irene Foulkes es profesora del SBL.

5Digo esto para que les dé vergüenza. ¿Acaso no hay entre ustedes nadie lo bastante sabio como para juzgar un pleito entre creyentes? 6 En vez de esto, un hermano demanda a otro, ¡y esto ante los incrédulos!

7 En realidad, ya es una grave falla el solo hecho de que haya pleitos entre ustedes. ¿No sería mejor soportar la injusticia? ¿No sería mejor dejar que los defrauden? 8 Lejos de eso, son ustedes los que defraudan y comenten injusticias, ¡y conste que se trata de sus hermanos! 9 ¿No saben que los malvados no heredarán el reino de Dios?

1. ¿Cómo leer un texto como éste?

Golpea la crudeza de una práctica litigante entre los nuevos cristianos, con todo lo que los pleitos conllevan de difamación intencionada, por un lado, y defensa desesperada, por otro. Las relaciones entre los litigantes, una vez hermanables, están amargadas si no destruidas. Otros males, más fundamentales que los que dan pie a las querellas, yacen todavía tapados.

Abordar este texto nos exige penetrar en la sociedad donde se produjo, y esto supone escoger ejes e instrumentos de análisis. Si se concibe a la sociedad como un organismo integrado en que cada parte debe funcionar para que el todo se mantenga en armonía, probablemente se buscará el reflejo de esta imagen en el problema de los litigios de Corinto y en el trato que Pablo le da. Por ejemplo, M. M. Mitchell propone la tesis de que el problema básico en esta iglesia es el "partidismo", es decir, la división en varias facciones. Frente a ese cuadro, según Mitchell, Pablo emplea el discurso de concordia común en el período imperial para instar a las partes a vivir en paz.[1]

Muy otro será el caso si nos acercamos al texto con la conciencia de que la sociedad no es armoniosa sino llena de contradicciones; se compone de sectores en conflicto que luchan por el acceso a los bienes materiales y culturales y por el control socio-económico y político. En el estudio de 1 Corintios 6.1-8 desde esta perspectiva tendremos que desentrañar los factores que condicionan los pleitos legales entre los cristianos. ¿Quiénes son las personas que pleitean contra otras personas? ¿Cuál es la cuota de poder socio-económico y político de cada parte? ¿Qué elementos conflictivos han quedado escondidos detrás del pleito judicial abierto? En cuanto a la reacción de Pablo, habrá que cuestionar una supuesta neutralidad armonizadora de su parte, para ubicarlo dentro de esa lucha de clases inherente en la sociedad de Corinto y presente igualmente dentro de la iglesia.[2] ¿Cómo se comporta al respecto? ¿Con quiénes se solidariza y por qué razones? Para Pablo, ¿cómo entra la fe cristiana en esa dialéctica entre las fuerzas sociales representadas por los demandantes y los acusados?

Con este interrogatorio tratamos de ubicarnos dentro del entorno socio-histórico del texto. Esta perspectiva nos sitúa también dentro de la historia presente y nos desafía a buscar en un texto como éste elementos que nos ayuden

a interpretar las luchas sociales actuales y a actuar en forma consecuente con los valores del evangelio. Mantenemos esta conciencia de nuestra perspectiva actual sobre el tema, no para confundirla con el texto sino, precisamente, para evitar ese error y para constatar a cada momento nuestra reacción a lo que el estudio va revelando. En el caso de las cortes de Corinto, una primera reacción puede ser de desdén hacia un sistema tan flagrantemente sesgado a favor de los privilegiados. El tomar conciencia de esta actitud, sin embargo, nos exige examinar más de cerca lo que pasa en los sistemas jurídicos actuales, lo cual nos puede llevar a reconocer cómo muchos de esos rasgos persisten de una manera u otra hasta hoy. Este paso nos es esencial para arribar a una interpretación del texto que tenga algo que decir a nuestro propio entorno.

2. Información implícita: los tribunales de Corinto

La carta a los corintios es una comunicación entre personas que comparten un mismo entorno social y, por tanto, dan por sentado una serie de condicionantes externos y un conjunto de valores, costumbres y maneras de pensar y actuar apropiadas para distintas situaciones. Esta información compartida no se explicita en la carta; forma parte del trasfondo común del diálogo entre el remitente y sus destinatarios. El que escribe construye su mensaje sobre esta base, incorporando algunos de sus elementos, cuestionando otros, o bien introduciendo elementos novedosos. Los lectores saben filtrar el contenido según estas categorías. No así nosotros, escuchas furtivos de esa conversación lejana, ubicados a una gran distancia cultural del mundo en que se mueven los sujetos, y con muchas lagunas en nuestro conocimiento de los factores que los condicionan.

En lo que respecta a los corintios y sus pleitos, la información implícita incluye todo el sistema legal y judicial que sirve de marco para el caso. ¿Cómo funcionan los tribunales? ¿Cómo se escoge a los jueces? ¿Cuáles personas pueden demandar a cuáles otras? ¿Cómo se relacionan los distintos sectores socio-económicos en torno a un pleito? Más explícitamente, ¿quiénes conforman cada uno de esos sectores? En lo que sigue se intenta trazar cierto perfil de las prácticas jurídicas en Corinto, como un paso hacia la reconstrucción de la situación referida en este texto, para que escuchemos con algo de entendimiento la embestida de Pablo contra los que llevan sus querellas ante la ley.

Presidían la corte municipal de Corinto dos magistrados honorarios, nombrados de entre los ciudadanos notables, que servían por el período de un año. En los juicios, sin embargo, el fallo lo determinaba un tribunal de jurados, escogidos también del estrato gobernante de la sociedad.[3] El procedimiento para admitir o rechazar un caso presentado para ser procesado en los tribunales se regía por consideraciones sociales y económicas. El derecho de acusación lo tenían solamente los hombres "de igual rango social entre los poderosos (oi dunatoi) de la ciudad, o ... de rango superior y más poderoso contra un inferior".[4] Aun así, el hombre que presentara su causa ante un tribunal arriesgaba cierta pérdida de su propio honor al revelarse públicamente como

víctima de un agravio. Por lo general los procesos legales eran aprovechados para atacar el honor personal del contrincante,[5] y el abogado acusador acostumbraba difamar en forma violenta el carácter del demandado, sus testigos y aun de sus familiares. Es lógico que el sistema social elitista vigente no iba a permitir que un hombre de estatus inferior tuviera la oportunidad de desprestigiar de esta forma a alguien que era considerado como su superior.

Los hombres de los estratos más exclusivos de la sociedad tenían la ventaja de que sólo ellos llenaban el requisito de tenencia de bienes que se exigía para servir como jurado. En todo caso, existían lazos de amistad y de intereses comunes que permitían que esta clase social ejerciera una gran influencia sobre la corte. En todo el sistema jurídico-social del mundo helenístico, el asunto del estrato social de las personas jugaba un papel decisivo.[6] Como observa G. Theissen,[7] "difícilmente pueden efectuar procesos [legales] los que no tienen hacienda. Se debe tener en cuenta aquí que la gente de elevada posición social generalmente tiene una gran confianza en que se van a reconocer sus derechos, o en que van a implantar su comprensión del derecho, ante el tribunal, dado que pueden pagar a abogados hábiles y dominar así las más complicadas situaciones jurídicas". Después de examinar la relación entre el estatus social de las personas y su uso de las cortes, A. C. Mitchell concluye: "las personas de estatus más alto resultan favorecidas por el proceso legal; están más dispuestas a iniciar un pleito contra una persona de estatus más bajo, y menos dispuestos a litigar entre sí".[8] Estos hechos son clave en la definición de quiénes demandaban a sus hermanos ante los tribunales de Corinto: serán los hombres que tienen las calificaciones necesarias para hacerlo, es decir, los miembros más acomodados de la iglesia.[9]

Los grupos discriminados por el sistema judicial quedaban a merced de los poderosos en las cortes. Para resolver conflictos generados dentro de su mismo nivel social tenían que buscar otras soluciones. Las comunidades judías dentro de las ciudades grecorromanas, por ejemplo, funcionaban en algunos sentidos como un pueblo autónomo,[10] con sus propios mecanismos para arbitrar conflictos entre sus miembros.[11] Otras asociaciones socio-religiosas[12] de la época también proveían espacios para decidir pleitos entre sus miembros. En algunos casos, el grupo exigía que los miembros acudieran sólo a estos tribunales internos y no a las cortes civiles.[13]

3. ¿Cuál fue el problema?

Recurso típico de la diatriba,[14] unas nueve preguntas retóricas establecen una especie de debate entre el orador (o escritor) y sus oyentes (lectores), para interpelarlos sobre cosas que ya debían de haber aprendido ("¿No saben que ... ?").[15] Con la pregunta del verso 1, "¿se atreve alguno de ustedes ... ir a juicio ante los injustos ...?", queda manifiesta una parte del problema: los cristianos "ponen por jueces a los que nada significan para la iglesia"[16] (6.4 VP), es decir, los jueces de las cortes civiles.[17]

El blanco de esta denuncia son hombres de alto rango en la sociedad, los únicos que tienen capacidad social y económica suficiente para demandar a alguien ante los tribunales. Pertenecen al pequeño grupo de los "sabios, poderosos y nobles" de la congregación (cp. 1.26-28). Los filósofos de la época, que desempañaban un papel orientador importante dentro de la sociedad, enseñaban que era una vergüenza para el sabio no defenderse ante una ofensa cometida por una persona de rango social inferior.[18] Las costumbres lo obligaban a reestablecer su dignidad personal por medio de un proceso público.

El texto no ofrece detalles sobre la naturaleza de los pleitos; los lectores conocen bien el asunto. Sin embargo, algunos términos usados en los versículos 3 y 4 arrojan un poco de luz: los demandantes pelean sobre *biôtika* "cosas-de-la-vida-diaria".[19] Es decir, las acusaciones tienen que ver con las cosas materiales necesarias para mantener la vida. En cuanto a la envergadura de los casos, Pablo los califica (6.2) con el término elaxistos:[20] "cosas muy pequeñas, asuntos insignificantes". Que se trata de robos queda evidente más adelante cuando Pablo regaña a los perjudicados: "¿por qué no soportar la injusticia? ¿Por qué, mejor, no dejarse robar?" (6.7 NBE). Los verbos son claros (*adikeô* "tratar injustamente", "cometer un delito" y *apostereô* "hurtar", "robar"), pero los casos son de esos "insignificantes" (6.2).

Lo que no sale a la luz en la denuncia generalizada de los versículos 3 y 4, como tampoco en la exhortación del versículo 7, queda expuesto en el 8. Después de reconocer que efectivamente los demandantes han sido defraudados en algo, Pablo cambia de tono y acusa a los acusadores: "ustedes son los que defraudan y cometen injusticias, ¡y conste que se trata de sus hermanos!" (6.8 NVI). Ahora sí se dio vuelta la tortilla. Aparecen en esta acusación los mismos verbos del versículo 7; sin embargo, la situación ya no es tan insignificante. Con voz de trueno Pablo continúa su diatriba: "¿han olvidado que la gente injusta (*adikoi*) no heredará el Reino de Dios?" (6.9 NBE).

La reconstrucción del pleito, entonces, lo define como una demanda interpuesta por hombres de rango honorable que han sostenido el hurto de algunos (pocos) bienes materiales. Se ubican en el pequeño estrato que tiene la capacidad social y económica de llevar su pleito ante los tribunales. Sin embargo, estos mismos cristianos cometen injusticias contra sus hermanos; los defraudan o roban, aparentemente sin temor a ser demandados por ellos. Acostumbran[21] explotar a otros, al mismo tiempo que reaccionan con demandas legales contra las personas de menor rango que lesionan sus propios intereses.

Aparte de la avaricia inherente en el ser humano en general, y en esta clase social en particular, ¿hay otra forma de entender cómo podría darse un caso como éste dentro de las primeras iglesias? ¿En qué se fundamentaban los demandantes para creer que su conducta era consecuente con su fe cristiana? Entre las diversas posturas ético-teológicas que se descubren en la iglesia de Corinto, vemos a algunos iluminados que podrían defender las acciones objetadas aquí. Desde su punto de vista, la fe cristiana tendría que ver

exclusivamente con una esfera espiritual separada de las cosas materiales que, por tanto, carecerían de significado ético.[22] Los cristianos podrían conducirse en el mundo material sin referencia alguna a los valores de la fe. Seguirían con las prácticas normales de su clase social, que en el caso de estos hombres litigantes incluirían, por supuesto, el derecho de explotar a las clases subalternas. Este cuadro concuerda con otra actuación de los hermanos pudientes que Pablo denuncia en 11.21-22: en la celebración de la cena comunal un pequeño grupo se harta con abundante comida y bebida, poniendo en vergüenza a sus hermanos que no tienen nada.[23] Frente a este tipo de personas Pablo radicaliza su consejo; exige que renuncien a su capacidad de demandar a quien les haya hecho daño, es decir, que no se defiendan ante el perjuicio (6.7).

El escándalo aquí no es lo que aparenta ser a primera vista; Pablo no aconseja a la gente humilde, que siempre ha sido explotada, que acepte en forma pasiva el despojo secular. Todo lo contrario. El apóstol es radical: dirige su exigencia a los pudientes. Lejos de ser víctimas inocentes, son más bien explotadores de otros. Lo que puede escandalizar a la sociedad, tanto en el primer siglo como hoy, es que con estas palabras Pablo despoja a los privilegiados y los coloca en el mismo plano con los que carecen de mecanismos para defenderse.[24]

4. Lenguaje apocalíptico y realidad social

Las preguntas de los versículos 2 y3 - "no saben que ..." - incitan a los corintios a recordar una enseñanza sobre el juicio final y el papel de juez que ellos mismos van a asumir. Lejos de quedarse sometidos a los sistemas injustos del mundo, los cristianos están destinados por Dios a enjuiciar a ese mundo. Con lenguaje del futuro se construye una visión alternativa del presente que resta validez al fundamento judicial del imperio. Pablo impulsa al minúsculo grupo cristiano a rechazarlo de plano. En su lugar, los cristianos deben crear procesos dentro de su propio seno (6.5) que anticipen el justo juicio del final de los tiempos.

En el argumento global se puede ubicar una pieza tallada específicamente para el problema de los corintios: "hemos de juzgar a los ángeles", concepto que tiene sus raíces en el pensamiento apocalíptico judío,[25] donde el término "ángel" se usa para señalar a los gobernadores de los pueblos.[26] En la intención de Pablo bien puede existir una conexión entre esos poderes malignos sobrehumanos y ciertos poderes terrestres como los jueces de Corinto, cómplices de un sistema injusto. El argumento de Pablo reza así: si en el día del gran juicio del Señor, juez justo e imparcial, los cristianos serán encargados de juzgar a ángeles (es decir, una categoría de "principados y potestades" enemigos del plan de Dios[27]), ¿para qué se someten ahora a su contraparte en la tierra, los jueces civiles?[28] Puesto que la referencia escatológica incluye también un juicio para los cristianos,[29] hay una nota de urgencia en este asunto.

5. Una justicia alternativa

Cuando Pablo se pone del lado de los indefensos, evoca la actuación histórica de Jesús y su anuncio del reino de Dios como el espacio donde se corrigen las injusticias y se ponen al derecho las relaciones trastocadas de este mundo. Cobra sentido, entonces, remitir los pleitos a una mediación interna de la iglesia, ya que es ahí, en el convivio de los herederos del reino de Dios (cp. 6.9a), donde se supone que regirá el amor y la justicia para con las personas que la sociedad tiene en menos, todo lo contrario de lo que rige en el sistema judicial de la sociedad.

Aunque las acusaciones de Pablo se dirigen contra los pocos miembros de la iglesia que ostentan el estatus necesario para litigar (cp. 1.26-28), la instrucción para corregir el problema se dirige a toda la iglesia, y esto incluye a las personas que son explotadas y defraudadas por aquellos. Los cristianos de todos los rangos componen el "cuerpo de Cristo" (12.12-27) y los más "importantes" tienen que hacerles caso a los más humildes.

Con tono sarcástico, frente a un grupo que se precia de iluminado y sabio,[30] se lanza una sugerencia en forma de pregunta: "¿acaso no hay entre ustedes siquiera uno con capacidad" de arbitrar el conflicto? (6.5 VP).[31] Esta estrategia de poner en vergüenza (6.5a)[32] a los responsables de la anomalía es arriesgada[33] en una sociedad donde las personas cuidan celosamente su cuota de dignidad. Un hombre honorable estaría horrorizado ante la posibilidad de caer en vergüenza frente a sus semejantes. Sin embargo, la iglesia es el lugar donde hay que ensayar otra forma de entender y practicar las relaciones humanas.

Para Pablo el asunto de los cristianos y las cortes no es sólo cuestión de buscar un procedimiento apropiado para resolver sus diferencias. Al instar a los cristianos a desarrollar una ética alternativa a la que predomina en su ambiente, Pablo hace que el movimiento cristiano rompa con la hegemonía del sistema ideológico dominante.[34] Aquella ideología refleja el sistema económico esclavista y la enorme injusticia social y política generada por él. Con su independencia de criterio frente al sistema socio-político y religioso vigente, los cristianos llegan a representar para los poderes dominantes un elemento no homogenizable, una contracorriente potencialmente peligrosa, aun cuando fluye dentro de un estrato social carente de poder. Pablo propone a los cristianos un modelo conflictivo cuando los orienta a asumir un nuevo paradigma para su conducta, es decir, que actúen como Jesucristo (la figura "cuerpo de Cristo" funciona en este sentido). Como Pablo mismo ha experimentado, este modelo cuestiona la ideología totalizadora de su ambiente y por eso acarrea no pocos choques y persecuciones (cp. 4.9-13). Cuando apela a los cristianos a encargarse de enmendar su propia conducta (5.4-5; 6.5, 17-20; 11.33), los desafía a construir una comunidad de protesta y resistencia ante las instituciones de la sociedad.[35]

6. Los bichos pequeños cuelan la ley

En la visión de 1 Corintios 6, la esperanza de justicia y reivindicación personal en el éscaton no desmoviliza a la comunidad cristiana ante las injusticias del presente. Al contrario, dignifica al pueblo pobre atribuyéndole la capacidad de ejercer un juicio justo. De esta forma, el lenguaje escatológico sirve de estímulo para que los cristianos rechacen las prácticas injustas fomentadas por el sistema judicial imperante. Con la desestimación del sistema jurídico vigente caen también los privilegios del sector social favorecido por él.

Dentro de la comunidad cristiana, la gente que siempre ha llevado las de perder ante ese sistema se enfrenta con la oportunidad de construir un modelo alternativo de arbitraje, donde los ganadores de antes tienen que abandonar sus privilegios y tratar con justicia a los que han sido sus víctimas.

El caso de los pobres y las cortes de Corinto nos reta a cada paso a examinar críticamente las prácticas jurídicas de nuestro entorno que perpetúan los privilegios de unos pocos y castigan a los que están en desventaja. Las vehementes denuncias y las encarecidas exhortaciones de este texto instan a nuestras comunidades a solidarizarse con las víctimas y a contribuir con los valores del Reino en la propuesta de modelos alternativos que sean justos para todos.

Notas

1 Margaret M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians* (Louisville: Westminster/John Knox, 1993), pp 296-297.

2 Cp. la manifestación de opresión clasista en la cena del Señor, 1 Cr 11.21-22.

3 B. W. Winter, "Civil Litigation in Secular Corinth and the Church: the Forensic Background to 1 Cor. 6.1-8", NTS, vol. 37 (1991), pp 559-572, particularmente las páginas 564-566. Véase también A. C. Mitchell, "Rich and Poor in the Courts of Corinth: Litigiousness and Status in 1 Cr 6.1-11", NTS, vol. 39 (1993), pp 562-586.

4 B. W. Winter, op cit, p 561, con referencia a los estudios de M. Kelly, *Roman Litigation* (Oxford: Clarendon, 1966), pp 62ss, y de P. Garnsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, (Oxford: Clarendon, 1970), p 216, n. 4.

5 Cp. B. J. Malina, *New Testament World*, p 39; A. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1983), p 76.

6 Véase el apartado "Honra y deshonra en la Cena del Señor", en el comentario a 11.21-22, donde se dibuja algo del pensamiento y la práctica de la sociedad grecorromana en relación con el estatus social y la dignidad personal.

7 *Sociología*, p 219. Cp. también A. Malherbe, op cit, p 76.

8 *Op cit*, p 576.

9 Véase el comentario a continuación sobre los versos 7 y 8.

10 Se le aplicaba a la comunidad judía el término politeuma, es decir, estado, colonia, lugar de ciudadanía.

11 Segun testimonio de Josefo, Antigüedades 14.235, esta autonomía fue respaldada por autoridades civiles. Cp. W. Meeks, *Primeros cristianos*, pp 64, 178.

12 Véase sección 4.4 de la Introducción a este comentario, sobre el tema Asociaciones y cofradías.

13 W. Meeks, *Primeros cristianos*, p 178. Así reza el reglamento de una sociedad báquica (que tenía a Baco o Dionisio como su patrono) recogido por Robert L. Wilken, *op cit*, p 43.

14 La diatriba, estilo retórico de los filósofos itinerantes populares del primer siglo, se caracterizaba por su vivacidad y energía. Pablo incorpora muchas de sus características en 1 Co 9, y Ro 2, 6, 7 y 11.

15 La referencia al Reino de Dios (6.9) refuerza la impresión de que detrás de esta interpelación está la enseñanza catequética que Pablo y otros ya habrían compartido con los creyentes en Corinto.

16 Cp. NBE: "... toman por jueces a esa gente que en la comunidad no pinta nada".

17 Se descarta la posibilidad de que Pablo pueda referirse aquí a miembros de la iglesia, puesto que utiliza un término fuertemente despectivo, exouthemenous, "personas despreciables, tenidas en nada". Cuando aparece este término aplicado a la mayoría de los cristianos de Corinto (1.28), se refiere al criterio que tiene una sociedad que menosprecia a la gente humilde.

18 A. C. Mitchell, *op cit*, p 573

19 Adjetivo derivado *bios*, "vida, vida física, material".

20 Grado superlativo del adjetivo *mikros*, en neutro plural.

21 En el griego, el tiempo presente de los dos verbos sugiere que la acción es de carácter continuo, habitual.

22 Este tipo de dualismo puede manifestarse tanto en el ascetismo (cp 7.1b) como en el libertinaje (cp 6.13a).

23 Esta distinción de conducta según el nivel socio-económico constituye también parte del trasfondo del conflicto sobre el consumo de carne sacrificada a ídolos (1 Cr 8-10). Cp. Gerd Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 1985), pp 235-255.

24 Con esto recoge la tradición de Jesús (Mt 5.38-42; 18.23-34), que luego desarrollará más extensamente en Ro 12.17-21. Según su testimonio en 1 Co 4.12-13, Pablo se esfuerza por seguir esta enseñaza en su propia vida.

25 El apocalipticismo judío surgió en grupos desprovistos de poder en un mundo opresor (desde el cautiverio babilónico en adelante), sin esperanza de una reivindicación dentro de la historia. Combinada con esta concepción trágica del presente, una visión del futuro juicio de Dios y subsecuente re-creación del mundo proveía una esperanza diferida que debía de influir en la vida de la comunidad creyente.

26 Cp. Dn 7.22-27, respecto al juicio que "el pueblo de los santos" ejercerá sobre los reinos de la tierra. En Dn 10.13 se refiere a un conflicto humano como una pugna protagonizada por "el ángel príncipe de Persia" (VP) en el cielo.

27 Cp. Ro 8.38, donde el término "ángeles" aparece en lista con los "principados y potestades". Cp. también Ef 6.10-12 y Col 2.9-15.

28 Cp. O. Cullmann, *Christ and Time* (London: SCM, 1962), p 193.

29 Cp. 5.5; 6.9-10, 13.

30 Cp. 3.18 y 8.1, donde Pablo se refiere a la pretenciosa consigna de algunos líderes: "todos tenemos conocimiento".

31 La pregunta comienza con las palabras *outôs ouk*.

32 Con esto Pablo les atribuye cierta sensibilidad; todavía no han llegado al punto de calificarse como gente "sinvergüenza".

33 En otros momentos Pablo niega tener motivos de este tipo: 4.14 y 15.34.

34 Cp. N. O. Míguez, "La ética cristiana: una opción contrahegemónica", *Cuadernos de Teología*, Vol. X, #2 (1989), pp 15-23.

35 Cp. H. Doohan, *Leadership in Paul* (Wilmington, DE: Glazier, 1984), p 107.

vida y pensamiento vol. 15, No. 1
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

El concepto "acepción de personas" en Santiago y la búsqueda del poder al servicio de la vida

*Francisco Mena O.**

Quien salva una vida, salva al mundo

(el Talmud)

Introducción

La igualdad fracturada

El propósito de este artículo es revisar, con el libro de Santiago, el contenido del concepto traducido regularmente en nuestras Biblias por "acepción de personas". ¿Cómo debemos entender el contenido de este concepto hoy, a la luz de la legislación que establece la igualdad de toda persona frente a la ley? ¿Qué significa en el contexto de una historia marcada por la violación de los derechos humanos? ¿Qué nos dice en el contexto del surgimiento de movimientos de santidad o políticos que se sienten mejores que otras personas que no son de su mismo credo? ¿Cómo cuestiona nuestras concepciones del poder?

Quizá la forma más inadecuada en que podemos leer el concepto "acepción de personas" en el Nuevo Testamento, es la que establece directa o

*Francisco Mena es graduado del SBL y profesor de la Escuela Ecuménica de la Universidad Nacional de Costa Rica.

indirectamente la relación sinónima entre "**no hacer acepción de personas**" y la igualdad de todos los seres humanos ante Dios y la ley sin la adecuada mediación crítica. La relación entre estos conceptos se puede apreciar con claridad cuando en los sermones de nuestros pastores y líderes se actualiza aquel verso de Gálatas "ya no hay ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (3.28), sin tener en cuenta que la realidad cotidiana nos indica que existen más niños maltratados que adultos, más mujeres agredidas que varones, más pobres que ricos, incluso en el seno de nuestras comunidades de fe. En otras palabras, sí hay judío y griego, esclavo y libre, varón y mujer. Entonces, la desigualdad permanece.

Por ejemplo, en Costa Rica, el país que se precia de ser un "estado de derecho", según los cálculos de la Dirección de la Delegación de la Mujer, el Ministerio de Gobernación y Policía, aproximadamente un 80% de las mujeres ticas sufren de algún tipo de agresión. Frente a esta situación que involucra a miembros varones y mujeres de todas las iglesias de Costa Rica, el señor Arzobispo de Costa Rica declaró al periódico *La Nación*, (27/3/95, p 8A), lo siguiente:

> *Si el problema de agresión es transitorio, les decimos que tengan paciencia y comprensión hacia su esposo. Si la situación es crítica, por supuesto que recomendamos la separación de la pareja mientras se resuelve satisfactoriamente. Si después de un tratamiento el problema no se resuelve, la iglesia acepta la separación difinitiva. Sin embargo, la respuesta depende del caso particular*

Tomando en consideración que ésta es sólo una cita aislada debemos ser cuidadosos frente a su significado. Pero está claro que el texto no muestra la menor urgencia por atender un verdadero problema pastoral. En este caso no se trata de lo que la Iglesia, institucionalmente, "permita hacer" a una mujer agredida, se trata de cuánto vale para la institución la vida humana y, en particular, la de quienes están siendo claramente oprimidas.

Las iglesias evangélicas han guardado un silencio verdaderamente terrible frente a la agresión contra la mujer y contra los niños, dejando de lado el más profundo sentido evangélico de solidaridad con los "hermanos más pequeños" de Jesús (Mt 25.31ss). Las desigualdades viven en ellas como si se tratara de la voluntad de Dios. En este contexto parece ser que Dios sí hace acepción de personas, por lo menos así se deduce de las prácticas eclesiales.

Las desigualdades existen tanto en la cotidianidad como ante la ley. En Centroamérica sabemos que quien tiene el poder puede actuar impunemente. Un caso claro de esta prepotencia de los que tienen el poder, se acaba de descubrir en Guatemala. Allí, hace varios años, la CIA y algunos militares guatemaltecos se unieron para realizar desapariciones forzadas contra aquellos que consideraron sus enemigos. En este caso quien tenía "la espada al cinto"

(en referencia a Ro 13) actuó rompiendo, con clara conciencia, el derecho del otro, derecho que garantizaba su igualdad ante la ley y la inviolabilidad de la vida humana. De igual modo, otro caso, por demás trágico, tiene que ver con los cerca de 40 mil desaparecidos en Argentina durante la dictadura militar. Dos décadas de persistente denuncia y presencia de las madres y abuelas de la Plaza de Mayo traen a la luz pública, al fin, la cruel realidad de un tramo de la historia de aquel país que oficialmente había sido borrada. Entonces, empiezan a aparecer uno a uno los militares responsables de aquellas masacres "confesando" sus actos y reconociendo públicamente su responsabilidad. Los pueblos latinoamericanos, paradójicamente, debemos estar concientes de que vivir en regimenes de seguridad nacional es vivir sin derechos y en plena desigualdad.

Nuestra experiencia nos ha mostrado que la imparcialidad que se deriva de la igualdad, según estas condiciones antes mencionadas, es fundamentalmente la posibilidad de que el poderoso actúe con plena impunidad. Claro que esto nos plantea el problema de qué implica, entonces, la formación de procesos legales alimentados por la parcialidad. ¿No sería esto un mal mayor?

Considero que si entendemos el espíritu de este trabajo, el problema imparcialidad-parcialidad queda superado por el problema de fondo: qué significa ejercer nuestro poder cotidiana e institucionalmente para el desarrollo de la vida, entendida ésta como una experiencia de dignificación. En consecuencia: ¿cómo podemos hacer una crítica a nuestros prejuicios y prerrogativas alimentadas por el sexo, raza, clase, idioma, posición institucional, a la luz del concepto "acepción de personas"?

1. Acoger según la apariencia

Entonces, preguntar al Nuevo Testamento por el contenido del concepto "acepción de personas" inicia con esta llamada de atención: "no hacer acepción de personas" en el Nuevo Testamento e "igualdad ante la ley" - "igualdad ante Dios", como las entendemos hoy y como las hemos vivido, no son sinónimos. En otras palabras, "no hacer acepción de personas" no es sinónimo de imparcialidad.

La palabra griega traducida en las versiones de la Biblia por "acepción de personas" es *prosopolepteo* (sustantivo) o *prosopolempsia* (verbo). Esta y sus deribados aparecen únicamente seis veces en el Nuevo Testamento, dos en Santiago 2.1,9 y una vez en Hechos 10.34, Romanos 2.11, Efesios 6.9 y Colosences 3.25. La raiz griega de este término tiene como base las palabras "rostro" y el verbo *lambanw* (recibir); el sentido literal es "recibir a alguien según el rostro", es decir, por lo que aparenta y, por lo tanto, con cierta parcialidad.

El uso de esta palabra en los contextos mencionados anteriormente nos hace ver que, desde muy temprano en la iglesia primitiva, algunas personas eran consideradas menos que otras. Es decir, existió en diversos momentos una actitud discriminatoria que fue cuestionada por Lucas, Pablo y, con especial dureza, por Santiago. Las diferencias, que en un principio coexistían en las comunidades de fe, se fueron superponiendo unas a otras por la dinámica propia de las culturas y se tornaron en desigualdades: "acepción de personas". Escucho un eco de esta situación en 1 Corintios 11.17ss y en Romanos 14.1ss.

2. Lo que el mundo deshonra, Dios lo honra

Abrimos este estudio con Santiago porque este autor utiliza dos veces el término "acepción de personas" en 2.1 y 9, pero también por la riqueza teológica y social con que conforma su universo de significados. Santiago presenta este concepto en el escenario de un juicio en donde aquellos que discriminan en sus juicios cotidianos e institucionales son también juzgados. El autor nos habla de la dignidad de las personas que según el "mundo" no tienen tal cosa. Lo que el mundo deshonra, Dios lo honra: la comunidad de fe debe alimentarse de este principio y crear una dinámica organizativa y de valores adecuada a él.

a. Cómo el autor construye su argumento: la estructura de Santiago 2.1-13

Desde el punto de vista de la estructura, la doble mención de "acepción de personas" forma una inclusión. Lo que es una buena pista para comprender la estructura general de la sección en donde se ubican las dos menciones: 2.1-13. Un estudio cuidadoso nos ha llevado a proponer una estructura quiásmica para toda la sección. Para resaltar los elementos que conforman tal estructura, hemos subrayado o puesto en negrita aquellas palabras que consideramos clave:

A 2.1 Hermanos míos, no en acepción de personas tengáis la fe del señor nuestro Jesús Cristo de gloria

B 2.2 pues si entra en la asamblea de vosotros un varón con anillo de oro con vestido espléndido y entra también un pobre con sucio vestido
2.3 y volvéis la vista sobre el que lleva el vestido espléndido y decís, tú sientate aquí por favor y al pobre decís, tú quédate de pie allí o siéntate bajo mi banquillo a mis pies

C 2.4 ¿no habéis hecho distinciones entre vosotros mismos y llegáis a ser jueces de malos criterios?

B' 2.5 Escuchad, hermanos mios amados
¿no escogió Dios a los pobres según el mundo
ricos en fe
y herederos del Reino
el cual prometió a los que le aman?
2.6 más vosotros deshonrásteis al pobre
¿No los ricos oprimen a vosotros
y ellos arrastran a vosotros a los tribunales de justicia?
2.7 ¿no ellos blasfeman el buen nombre que es invocado sobre vosotros?

A' a 2.8 si realmente la ley real cumplís según la escritura
Amarás al prójimo tuyo como a tí mismo
hacéis bien
b 2.9 más si hacéis acepción de personas
pecado cometéis
y quedáis convictos por la ley como transgresores
c 2.10 pues quien toda la ley guarda
y falta en uno
llega a ser de todos culpable
b' 2.11 pues el que dijo: No adulterarás, dijo también no matarás
más si no adulteras, pero matas
llegas a ser transgresor de la ley
a' 2.12 Así hablad y así haced
como por la ley de la libertad estando a punto de ser juzgados
2.13 pues el juicio sin misericordia al que no hace misericordia
Se gloría la misericordia del juicio

En primer lugar, debemos resaltar que el autor ha construido esta sección cuidadosamente usando una serie de paralelismos. Observemos un ejemplo en 2.2:

1. a. pues si **entra** en la asamblea de vosotros un varón con anillo de oro
b. con **vestido** (a) espléndido (b)
2. c. y **entra** también un pobre
d. con sucio (b) **vestido** (a)

Los dos miembros del paralelo están estructurados sobre la base del verbo entrar (a y c) en subjuntivo griego. Esto indica que el autor abre el diálogo con un caso, el cual va a estudiar, como veremos, a la luz de la "ley". Luego utiliza el vestido como medio de caracterización y comparación de los personajes que quiere oponer. Las líneas b y d forman un quiasmo: vestido **espléndido** y **sucio** vestido. Este quiasmo opone lo obvio: ambos vienen vestidos, pero el vestido de uno es muy superior al del otro y esto, en unión a la caracterización que hacen las líneas a y b, oponiendo varón con anillo de oro a pobre (carente) forma un cuadro en donde se manifiesta claramente lo que significa el concepto "acepción de personas": recibir al otro según su apariencia.

Otro paralelismo se encuentra en 2.3 oponiendo las respuestas diferentes del anfitrión, otra vez con el subjuntivo griego del verbo decir.

2:3 *y volvéis la vista sobre el que lleva el vestido espléndido*
y decís, tú siéntate aquí por favor
y al pobre
decís, tú quédate de pie allí
o siéntate bajo mi banquillo/a mis pies

La forma cómo se opone aquí a los dos personajes es fusionanado elementos presentes en el verso anterior: se contrasta "vestido espléndido" con "pobre". En 2.2 el contraste fue entre "el que lleva anillo de oro" y el pobre. En el verso 3 se acentúa el elemento más visible en una persona: el vestido. La reacción del "vosotros", que es el que caracteriza la conducta discriminadora en primera instancia, está relacionada con esta apariencia: al que tiene vestido espléndido se le acomoda de acuerdo a su nivel y al carente se le asigna un espacio apropiado también, a su nivel. Desde el punto de vista gramatical, el contraste es evidente.

También encontramos este recurso de construcción del sentido en los versos 10 y 11 con el perfecto del verbo *ginomai* (llegar a ser).

Pero esta presentación, por medio del recurso del paralelismo, de la situación y de su análisis crítico, son traspasados por una estructura quiásmica mucho más compleja. Habrían dos quiasmos; uno mayor que abarcaría de 2.1 a 9 con relación a la presencia del concepto "acepción de personas" y uno menor que le da una particular fuerza a la segunda aparición de ese concepto (2.8-13). En el quiasmo principal las palabras clave son "pobre" (cuatro veces) y luego "rico" (una mención directa y una serie de conceptos que caracterizan a los ricos), mientras el segundo quiasmo tiene como columna vertebral la palabra "ley" (cinco veces). El elemento integrador en ambos quiasmos no viene por el término "acepción de personas" sino por las diferentes formas en que se presenta la raiz "juzgar/juicio" (seis veces, además de cuatro términos relacionados: convictos, transgresores, culpables y cinco veces "ley"). Por esta razón, "acepción de personas" es el símbolo de una actitud profundamente discriminadora, es decir, que utiliza el poder a su alcance para juzgar a otros con base en su apariencia y, por lo tanto, una base fatal para orientar la práctica de la fe.

b. Santiago 2.4: eje crítico de las prácticas de acepción de personas

De acuerdo con el punto C del primer quiasmo, estamos ante el juicio contra quienes, en la práctica de la fe, se han convertido en "jueces con malos criterios" (2.4). Según la estructura que proponemos, el punto C que contiene

el verso 2.4 es la clave hermenéutica que debe orientar la interpretación de toda la sección:

> *¿no habéis hecho distinciones entre vosotros mismos*
> *llegáis a ser jueces de malos criterios?*

El problema principal en este verso es el significado que le demos a *diekrithete* (cuya raíz viene del verbo griego juzgar: *krino*), el cual hemos traducido "habéis hecho distinciones" en la misma línea en que lo hace la Biblia de Jerusalen. Sin embargo, esta traducción no expresa con claridad el contenido de esta palabra ni de esta línea del verso 4. *Diekrithete* aparece dos veces más en Santiago 1.6. Pero "que la pida (sabiduría) con fe sin *vacilar*, porque *el que vacila* es semejante al oleaje del mar, movido por el viento y llevado de una a otra parte". Seguidamente, el verso 8 tipifica a este tipo de persona diciendo que es "un hombre irresoluto (que carece de resolución, en griego lit. **doble-alma**, y nosotros usaremos doble-corazón) e inconstante en todos sus caminos". La comparación con las olas del mar no puede ser más gráfica: es movido y llevado de una a otra parte. No tiene la fuerza interior necesaria para asumir posiciones claras y consistentes.

Esta metáfora parece tener un eco antitético en 1.17 cuando se habla de Dios "en quien no hay cambio ni sombra de rotación", descripción nos comunica constancia, firmeza y claridad. La sección 1.22-27, también presentaría otro modelo opuesto a nuestra persona de "doble-corazón" (1.8). Así 1.25 habla de mantenerse firme, de quien es cumplidor, de quien practica la Ley perfecta de la libertad (ver 2.12: Ley de la libertad). En otras palabras, describe a la persona de "una sola alma", constante, firme, en franco contraste al ejemplo de 1.6.

Diekrithete, que en 1.6 se tradujo por formas del verbo vacilar (titubear, estar indeciso), habla de una **división interna** (BJ nota a 1.8) mas bien que de **hacer distinciones**, como traduce la Biblia de Jerusalen. Por eso, la traducción más adecuada de 2.4a debe ser ¿no estáis escindidos en vosotros mismos...? En otras palabras, no tienen la fe que, por su consistencia e integridad, les permitiría cumplir con la Ley perfecta de la libertad (1.25) y practicar la religión "pura e intachable ante Dios el Padre: visitar a los huérfanos y a las viudas en su tribulación y conservarse incontaminado del mundo" (1.27). Esta escisión interna genera una actitud de falta de solidaridad con el que sufre.

Replanteado el significado de *diekrithete*, el resto del verso toma forma: la ruptura interna que genera ambivalencia y falta de compromiso con los valores fundamentales de la Ley perfecta de la libertad, formula criterios de decisión discriminatorios. La pregunta que emerge es ¿de dónde se alimenta tal ruptura?

c. Santiago 2.2-3 y 2.5-7: Por este poder te deshonro

Como se deduce de una lectura analítica de la estructura que proponemos, 2.4 queda como centro del quiasmo por el vínculo entre las secciones 2.2-3 y 2.5-7 que hemos marcado con B y B' respectivamente. Pero no sólo como centro lógico - una idea distinta entre dos ideas semejantes - sino que las dos secciones que lo rodean crean un ambiente de ahogo dentro de una problemática. El "vosotros" que recibe la exhortación de 2.4 está inmerso, incluso ahogado, en esta problemática de la acepción de personas. Pero su manera de asumir este conflicto pone su fe en cuestión, ya que están actuando como personas de doble-corazón. De ahí nacen los malos criterios: juzgar a las personas a partir de la impresión que causa su poder. Poder que en el texto está caracterizado por el "anillo de oro y el vestido espléndido" (2.2). Aquí está el significado concreto de "acepción de personas" es decir "recibir según el rostro", aquí según el vestido. La doble mención de "vestido espléndido" (2.2 y 3) en contraste con una sóla mención de "vestido sucio" (2.2) resalta el impacto visual, el acento en la apariencia. Esto nos recuerda 1.10-11 y la valoración que ese texto hace de la riqueza:

> *...y el rico, en su humillación, porque pasará como flor de hierba: sale el sol con fuerza y seca la hierba y su flor cae y se pierde su hermosa apariencia; así también el rico se marchitará en sus caminos.*

Si la condición de ser rico es una apariencia que se pierde, condenada a marchitarse y humillante, entonces, ¿por qué el creyente toma esta condición perentoria como algo fundamental para orientar su vida de fe?

La sección 2.2-3 apunta a una cuestión mucho más fuerte. Mientras el rico es conducido y ubicado en un asiento con cortesía y cuidado, el pobre, el carente, por contraste debe quedarse parado o "sentarse a los pies" del anfitrión, en el suelo. La frase griega dice: "o siéntate bajo mi asiento/a mis pies".

Empecemos por señalar que la palabra que se traduce por estrado o escabel aparece otras seis veces en el Nuevo Testamento. En cada caso se hace alusión o al Salmo 110.1 - "hasta que haga a tus enemigos **escabel** de tus pies" (traducción de L.A. Schökel) - en Lucas 20.43, Hechos 2.35, Hebreos 1.13 y 10.13, o a Isaías 66.1-2 - "Los cielos son mi trono y la tierra el **estrado** de mis pies... "- en Mateo 5.35 y Hechos 7.35. Aunque no se puede afirmar que exista una relación directa, pues Santiago no cita ni el Salmo 110 ni a Isaías, sin embargo, el solo uso de una palabra como ésta, que connota ambos textos veterotestamentarios, debe ponernos sobre aviso. En el caso de que aceptemos la picardía de Santiago al usarla, nos indicaría que "siéntate a mis pies" connota un fuertísimo significado de opresión y de reforzamiento de la condición social de inferioridad: ellos ocupan el lugar del enemigo vencido o, quizá, en el mejor de los casos, el polvo que cubre los pies de Dios. Insisto, si encontramos una alusión al Salmo 110 y a Isaías, entonces, Santiago opone el esplendor del rico

a la reducción del pobre hasta ser nada. Aunque esto se aprecia en el texto sin necesidad de recurrir al Salmo o a Isaías.

Pero Santiago da un paso más audaz en la sección 2.5-7, emparentada, como dijimos, con 2.2-3, oponiendo la fragilidad del esplendor del rico (1.11) a la fortaleza de la elección de Dios (2.5s): "¿No escogió Dios a los pobres según el mundo, ricos en fe y herederos del Reino, el cuál prometió a los que le aman?" En la frase griega, el autor ha encadenado los términos **pobres según el mundo-ricos en fe-herederos del Reino** por medio del uso del caso acusativo plural con artículo de "los pobres", entonces, las palabras "ricos" y "herederos" dependen de este artículo y se fusionan gramaticalmente como cualidades del concepto "pobres".

Esto hace que la declaración 2.6 sea realmente radical: "Más vosotros **deshonrásteis** al pobre". Aquí el concepto clave es deshonrásteis, pues, en la antigüedad, el honor, la honra suponen un valor primordial; en consecuencia, quitar el honor es, sin duda, destruir la vida de una persona. Caben aquí los aportes de Bruce J. Malina y su acercamiento antropológico al Nuevo Testamento. Malina define "honor" en el contexto de la sociedad mediterránea antigua, de la siguiente manera:

> *El honor es el valor de una persona a sus propios ojos (que es, lo que uno reclama como dignidad) más el valor de la persona a los ojos de su grupo social. Honor es un reclamo de valor/dignidad junto con el reconocimiento social de ese valor/dignidad.* [1]

Deshonrar sería, en consecuencia, arrebatar el valor/dignidad de una persona, reducirla a la nada social. El argumento de Santiago se vuelve con mucha fuerza contra el grupo que está contenido en el pronombre "vosotros". Este pronombre señala a quienes tienen el poder en la asamblea de asignar los lugares, de organizar el espacio. Por eso se trata aquí de los líderes de la comunidad de fe. Estos, por su ambigüedad, por su escisión interior, actúan de tal manera que reducen a los pobres a la nada, los despojan de una cierta dignidad que, como indica el texto, es conferida por Dios: ellos son los escogidos. La misma palabra griega para "pobres" (pordiosero, mendigo) evoca a quienes piden o ruegan, pues en estas acciones muestran su carencia de medios de vida y se ven en la necesidad de mendigar. Se trata de señalar la situación de minusvalor social que los connota y de cómo este valor es subvertido en la comunidad de fe: allí los pobres tienen dignidad, honra; allí son ricos en fe y herederos de un reino.

d. Santiago 2.7: El poder como blasfemia contra Dios

Al parecer, las bases éticas y teológicas de la comunidad de fe suponen el reconocimiento del honor de los pobres. Por esto, el autor de Santiago considera que la acción del grupo "vosotros" atenta contra Dios mismo.

Debemos mostrar cómo se afirma eso. La frase "vosotros deshonrásteis al pobre" está construida en segunda persona del plural y como afirmación. Esta frase está rodeada de preguntas retóricas que inician con el adverbio "no", en donde la primera tiene como sujeto a Dios que elige a los pobres y las dos siguientes a los ricos que oprimen, arrastran y blasfeman el buen nombre (en este caso Dios). El esquema sería:

a. *2.5 ¿No escogió Dios a los pobres según el mundo...?*

b. *2.6a (SI) Vosotros deshonrásteis al pobre.*

a' *2.6b-7 ¿No los ricos os oprimen...? ¿No ellos blasfeman...?*

Se oponen en esta sección la acción de Dios a las acciones de los ricos. La práctica del grupo "vosotros" de hacer acepción de personas los relaciona con las prácticas de los ricos. Por eso, el "vosotros" queda cuestionado en sus compromisos: ¿a quién sirve? Por otro lado, el autor le hace ver al "vosotros" que son los ricos quienes los oprimen y arrastran y blasfeman el buen nombre del cual participa el "vosotros". Observen que el autor no pone al pobre como el objeto de las acciones de los ricos. En otras palabras, el "vosotros" es víctima del poder de los ricos. Pero, a pesar de su propia situación, no entienden que, precisamente, esa situación los debe llevan a descubrir la humillación de los pobres. Todo lo contrario, el "vosotros" se presta, por su doble-corazón, al juego de la desvalorización de los pobres. Entonces, ellos actúan igual que los ricos y, por lo tanto, también blasfeman a Dios. Si se oponen Dios y los ricos, el "vosotros" debe tomar partido, y ha tomado el equivocado si desea servir a Dios. La práctica del "vosotros" hacia los pobres los pone en oposición a Dios.

e. Una conclusión: esconderse también es un crimen

Esta visión de Santiago lleva el problema de la "acepción de personas" al nivel teológico: ¿a qué Dios servimos? El espacio sagrado, la asamblea, la reunión de la comunidad de fe, que debe ser espacio de adoración a Dios se transforma, por la "acepción de personas", en espacio de blasfemia. Las acciones de las personas, guiadas por malos criterios, hacen del espacio sagrado un lugar idólatra. En este sentido, Santiago señala, en otro lugar, hablando sobre la lengua, esta contradicción: "Con ella (la lengua) bendecimos al Señor y Padre y con ella maldecimos a los hombres, hechos a imagen de Dios; de una misma boca proceden la bendición y la maldición" (St 3.9-10). De esta manera, se aclara aún más el sentido de tener una "doble-corazón" y el de esa escisión interna de donde surgen los malos criterios.

¿Qué lleva al "vosotros" a tener la fe en acepción de personas? La respuesta puede valorarse a la luz de 2.6 y 7. Allí se caracteriza a los ricos

como aquellos que oprimen y arrastran a los tribunales. Ambas acciones manifiestan una forma de ejercer el poder y de reducir por la fuerza al oponente o al deudor. El verso 7 habla de blasfemar, lo que parece indicar que el referente básico de la comunidad de fe, que es el Dios del Antiguo Testamento, no sirve como control frente a las prácticas de quienes tienen el poder. El hecho de que el "vosotros" sea el objeto de las acciones de los ricos en esta sección, indica cierta relación de subordinación establecida con base en el temor. En otras palabras, el "vosotros" se siente indefenso frente a este grupo y termina por ceder. Esto nos lleva, nuevamente, al concepto de "doble-corazón".

f. Santiago 2.8-13: El amor sigue siendo la primera ley

La siguiente sección está contenida en 2.8-13. Abre la sección el concepto "ley real" y la cierra "ley de la libertad". Insistimos en que el texto tiene su pulsación principal alrededor del universo vocabular de juicio/juzgar, por lo tanto, la mención de una ley supone el espacio simbólico mayor en donde se adscriben los valores que están en conflicto.

Santiago 2.8 señala el marco de referencia desde el cual se analiza toda la problemática de la acepción de personas: el principio legal. "Amarás a tu prójimo como a tí mismo" constituye el punto clave desde el cual se construye la crítica que se hace desde 2.1. El verso 8 se basa gramáticalmente en el verbo *teleite* - cumplir, llevar a cabo, terminar, perfeccionar. El verbo trasciende el simple hacer para ubicarnos en el contexto de la fe misma: hablamos de la calidad de vida de fe, haciendo eco de 1.25. La consistencia de la fe, su integridad, está mediada por la vivencia. Es en la cotidianidad en donde el ser humano pone a prueba sus fundamentos, especialmente su fe en la vida y, esos fundamentos, deben alimentarse del principio "Amarás a tu prójimo como a tí mismo".

El opuesto de amar al prójimo es la "acepción de personas", así se observa de la comparación entre 2.8 y 2.9. Mientras que quien ama hace bien, es decir lo correcto, quien "hace acepción de personas" comete pecado. La conclusión, según la última línea de 2.9 es que la persona "queda convicta por la ley como transgresora".

La estructura de este segundo quiasmo está sostenida por la palabra ley y por las palabras transgresor y culpable (palabras subrayadas en la estructura propuesta arriba). Así 2.8 y 2.12 se relacionan, 2.9 y 11, quedando como eje central 2.10. En el caso de 2.9 y 11 la relación se establece por las frases "quedáis convictos por la ley como transgresores" y "llegas a ser transgresor de la ley". Santiago 2.10 es el veredicto:

2.10 *pues quien toda la ley guarda*
y falta en uno
llega a ser de todos culpable

La ley, como Dios mismo, es íntegra, no se rompe en partes. La ley connota unidad, integridad, un cosmos de valores, que aquí se caracteriza con el precepto "Amarás a tu prójimo como a tí mismo". Y que, a la vez, se vuelven contra la persona de doble-corazón. El principio, en consecuencia, es que un acto contra un solo precepto de la ley quiebra su unidad y quien lo hace no puede defenderse alegando cuántos otros preceptos guarda; por lo tanto, es culpable de actuar contra todos. La palabra clave aquí es *enojos*, sobre la cual el *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* señala que se trata de lenguaje judicial y en los LXX se menciona preferentemente con relación a alguien que, por un hecho de sangre, es condenado a muerte. También apunta que en la misma línea aparece en el Nuevo Testamento, por ejemplo en Mateo 5.21. La condena a muerte de Jesús se construye con esta palabra griega.2 La palabra *enojos* es el veredicto. Las implicaciones son claras, las acciones hechas contra los pobres y caracterizadas como "acepción de personas" rompen con el precepto de "amarás a tu prójimo" y quienes han actuado con base en "criterios malos" son condenados.

Lo interesante de esta segunda sección se desprende del horizonte propuesto por el verso 11. Allí se señala lo que decíamos arriba, la integridad de la ley depende de la integridad de Dios: pues el que dijo "no adulterarás" también dijo "no matarás". Ambos preceptos se integran, son uno, gracias a que han sido dichos por el Uno. Pero más que eso es la relación que las palabras "adulterar" y "matar" del verso 11 tienen con el contenido de la secciones 4.1-13 y 5.1-6. Por el tamaño de esta sección no podemos detenernos suficiente en ella, pero veamos algunos aspectos brevemente.

g. Condenásteis y matásteis al justo: él no os resiste (St 5.6)

Establezcamos los vínculos entre 2.1-13 y 4.1-13 observando el vocabulario. Estos son los únicos dos lugares en donde las palabras **adulterar** y **matar** aparecen en Santiago. De igual manera sólo en 2.8 y 4.12 aparece la palabra **prójimo**. Así mismo, la palabra ley y su derivado "legislador", aparecen once veces en Santiago, una vez en 1.25 - verso que guarda estrecha relación con 2.12 (Ley de la libertad) - cinco veces en la sección 2.1-13 y cinco veces en 4.11-12, aquí en relación con la palabra "juicio". También aparece en esta sección (4.8) la palabra que se traduce "**irresoluto**" (doble-corazón) en 1.8 y que anteriormente vinculamos ampliamente con la sección 2.1-13.

La palabra "adúlteros" en 4.4 apunta, como bien dice la Biblia de Jerusalen en la respectiva nota, "hacia la imagen tradicional de Israel, esposa infiel de Yahvé" (Os 1.2). El verso 4 plantea el conflicto irreconciliable entre dos

lealtades: la amistad con el mundo versus la amistad con Dios. En eso consiste el centro de la cuestión: ¿a quién servimos? Aparece así el tema de la idolatría, lo cual nos hace volver la vista a lo que sugeríamos antes sobre el verso 2.6a y la deshonra contra los pobres que también subraya el problema de la idolatría.

El verbo "matar" muestra en 4.2 la fuerza destructiva de la codicia o concupiscencia (*epithumia*) que debemos entender como producto de la amistad con el mundo. La palabra "adúlteros" valora los hechos apuntados en 4.1-3. Por esta razón, la palabra "irresolutos", en 4.8, pasa de ser una cuestión meramente "sentimental", como es interpretada desde el púlpito algunas veces, y se constituye en una fuerte crítica de una actitud concreta de grupos sociales específicos. Los de doble-corazón, no sólo son aquellos que ceden los principios de fe frente al temor a la represión de los poderosos, sino también aquellos que viven escindidos, que matan, hacen la guerra o piden, con la intención de malgastar en pasiones (4.1-3).

Pero aquí debemos establecer una relación entre estos "irresolutos" de 4.8-9 con los ricos de 5.1, lo cual es fácil si observamos que hay coincidencia de vocabulario. El vínculo más obvio es el verbo "llorar" en imperativo aoristo en ambos textos y las palabras traducidas por la Biblia de Jerusalen como "lamentad vuestras miserias" en 4.9 y "desgracias" en 5.1. Estas dos últimas tienen una raiz común y sólo se diferencian en la forma gramatical; la primera es un verbo y la segunda es un sustantivo. Esta vinculación nos vuelve a poner en el contexto de 2.1-13. Allí son los ricos los que oprimen. En 5.1-6 se muestra la forma cómo los ricos han acumulado su riqueza, la cual está pudriéndose. Este poder que confiere la riqueza se alimenta de la vida de los obreros a quienes se les ha quitado su único medio de vida: el salario. En 5.6 se llega a la nefasta conclusión: los ricos condenaron y mataron al justo.

Esto nos devuelve a 4.11-12. La polémica sobre la ley tiene que ver con el poder de los "irresolutos" de constituirse en jueces y pasar por encima de ley. El verso 12 afirma que ese poder es propio del Legislador, clara indicación de Dios, el cual es el Uno. Entonces, plantea 4.11 "El que habla mal de un hermano o juzga a su hermano habla mal de la Ley y juzga a la Ley; y si juzgas a la Ley, ya no eres un cumplidor de la Ley, sino un juez". En otras palabras, se invierten los papeles y el ser humano de doble-corazón con poder (a diferencia de los de doble-corazón que se sugieren en 2.1-13) termina suplantando a Dios, constituyéndose él mismo en Dios-Juez con derecho sobre la vida y la muerte. Este es el caso de 5.6. Al no pagarle al obrero el jornal del día se le da su sentencia de muerte.

Esta dinámica inhumana y destructiva que nos presentan las secciones 4.1-13 y 5.1-6, muestran una manera de ejercer el poder, de utilizarlo en pro de alimentar la codicia (*epithumia*). Este último concepto expresa una pasión que va más allá del desear algo. Es ovbio que 4.1-3 indica el grado de violencia y egoísmo que contiene esa pasión. Tal vez esto sea el llamado de atención que el autor nos hace en 1.27 al exhortarnos a conservarnos incontaminados

del mundo. Se opone a este concepto, que traducimos aquí por codicia, el corazón de la ley de la libertad: "Amarás a tu prójimo como a tí mismo" (2.8).

h. Otra conclusión: Soy un dios con el poder de matar

¿Cuál es ese horizonte que nos abre 2.11 al vincularlo con 4.1-5.6? En primer lugar, que el concepto de "adultero" en estos pasajes no se relaciona con una cuestión marital, sino mucho más amplia: ¿con quiénes estamos comprometidos? y ¿de qué valores se alimenta nuestra práctica de fe? En segundo lugar, que el "ser adúltero" apunta al concepto bíblico de idolatría, pero no tanto aquí por el adorar a otros dioses, sino por suplantar a Dios y convertirnos en jueces frente al único Legislador. En tercer lugar, que asumir el papel de jueces, desde la experiencia de ser idólatra implica hacer acepción de personas y, por lo tanto, reducir a otros seres humanos a la nada. En cuarto lugar, que este poder para deshonrar a otros seres humanos conduce a su muerte.

La sección 2.1-13 apunta a una condición idólatra de la persona de doble-corazón, pues ésta no tiene el valor de tomar los compromisos que la fe en Dios le presenta: Amar al prójimo como a sí mismo. El "vosotros" que aparece en esta sección no es el mismo de la sección 4.1-5.6, sin embargo, ambos están participando de una dinámica cuyo resultado final es la humillación del ser humano en condición carente: el pobre. En ese sentido, la imagen de estar escindidos interiormente (doble-corazón) se refiere al punto de referencia significante que los integra en un momento socio-histórico específico. El esfuerzo por vivir, la fe en la vida, que impulsa los actos de los seres humanos de diversas culturas, se quebranta cuando algunos sectores se apropian el poder de determinar, por medios institucionales o en la dinámica cotidiana, quién tiene el derecho a la vida y quién no. El "vosotros" se ve confrontado por el poder de estos grupos y se rinde o transa con ellos convirtiendo la asamblea comunitaria que celebra la fe, en un espacio de blasfema usurpación. Dios allí, está sentado en el suelo, no en las sillas.

i. La misericordia se gloría del juicio

Los versos 2.12 y 13 apuntan en una misma dirección: los que han juzgado con malos criterios están siendo juzgados por sus actos. Pero ahora se les recuerda que el camino de la fe cristiana transita por medio de la ley de la libertad que se concentra en el amor al prójimo como a uno mismo. Este principio vital, se presenta como principio de organización simbólica de los valores y prácticas. Se trata de aprender a ver la vida a través del amor concreto y franco.

El verso 13 nos indica el camino para desarrollar esta nueva práctica no idólatra, no de doble-corazón, no de acepción de personas: es la misericordia como restauración de la vida, como posibilidad vital. No hay juicio para quien haya valorado su vida y la de los demás, para quien honra la vida. Entonces, toda persona tendrá un rostro y un nombre y se le podrá ver a la cara, no serán más apariencia. En esto consiste el corazón del poder político o del poder de la amistad: rescatar de la deshonra y la humillación a quienes de algún modo son o se sienten carentes. De igual modo, esta podría ser la energía vital que integrara las comunidades de fe.

Conclusión

Quien salva una vida, salva al mundo

Esta frase, que estoy usando como subtítulo, la tomé de la película La Lista de Schindler. Esta película trata sobre la Segunda Guerra Mundial y cómo Oscar Schindler se esfuerza por salvar la vida de mil judíos y judías que trabajaban para él en Polonia. Este varón no era particularmente bueno, santo o de altos valores morales. Al contrario, era un mujeriego, bebedor, conocedor de la buena mesa y los buenos vinos, amante de la buena vida, los lujos, y el despilfarro.

Su forma de vida lo lleva a probar suerte organizando una fábrica de utensilios para cocina en Polonia, ocupando mano de obra judía. Los judíos fueron sus trabajadores sin paga y, sin embargo, le hicieron ganar, como dijo en algún momento, "más dinero del que podría gastar". Pero lo que empezó como un negocio amparado en el racismo nazi y en el mayor incentivo para la producción - la guerra - terminó por transformar sus valores. Descubrió otro valor para juzgar su cotidianidad y la de quienes lo rodeaban: el valor de la vida. Literalmente compró la vida de "sus" judíos. El soborno, principal instrumento de su estrategia para obtener dinero, se convirtió en el arma que hizo que aquellos varones y mujeres "sin valor" ante los ojos de los nazis, se salvaran de la muerte.

Al final, una vez terminada la guerra, y mientras se despide en la puerta de su segunda fábrica (ahora de municiones), de sus obreros y obreras judíos, siente con abrumadora claridad hasta dónde esa guerra había llegado a determinar el valor de la vida humana: un trozo de oro podía cambiarse por una vida, un automóvil por diez vidas. Oscar Schindler aprendió que el poder que construyó comprando amigos e influencias, con el propósito de ganar dinero, era el único medio para rescatar de la muerte a cientos de personas inocentes. Este es el punto central en nuestra reflexión: ¿somos capaces de usar el pequeño o gran poder que tenemos para proteger la dignidad de las personas que nos rodean?

Sabemos que casi ninguno de nosotros nació para ser héroe o mártir, que nuestro grado de compromiso es más grande en el ámbito del discurso que en el espacio de nuestra casa. Sin embargo, es posible, con un poco de esfuerzo, aprender a restituir la dignidad que le ha sido arrebatada a quienes nos rodean. Esto es más satisfactorio que proclamar a los cuatro vientos lo bienhechores que somos, quedándonos vacíos en el silencio transparente de nuestra intimidad.

No estamos hablando aquí del derecho a la diferencia o de los derechos de distintos grupos, razas o culturas; hablamos del valor de la vida humana y con este valor, que es nuestra referencia última de todo otro valor, cómo orientar nuestras prácticas cotidianas e institucionales.

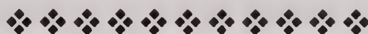
¿Cómo estamos usando el poder que tenemos? ¿Cuál es el referente desde donde alimento mi capacidad de dar vida o muerte a otras personas? ¿Cuál es el horizonte hacia donde impulso el destino de las personas que me rodean? Estas preguntas nos conciernen a todos, pues todos, de una u otra manera, disponemos de una cuota de poder. El uso de esa cuota, hasta el momento, es el que ha posibilitado tener en Costa Rica un 80% de mujeres agredidas.

Hacer acepción de personas es destruir personas y, en última instancia, destruir el mundo.

Notas

1 Bruce J. Malina. *The NT World, Insights From Cultural Anthropology.* (Atlanta: John Knox Press, 1981), p 29.

2 Coeenen, L y otros. *Diccionario Teológico del NT.* Salamanca: Sígueme, 1985), 2da. Edición, Vol 1, p 387.



vida y pensamiento vol. 15, No. 1
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

Las sanciones económicas de la gran Bestia

*Juan Stam B.**

Y hacía que a todos se les pusiese una marca... y que ninguno pudiese comprar ni vender sino los que tuviesen la marca. (Apocalipsis 13.16s)

A Ricardo, en su jubilación

Conocí a Ricardo cuando estudiábamos juntos en el Seminario Teológico Fuller, y pronto descubrimos que los dos iríamos a Costa Rica con la Misión Latinoamericana. En Fuller trabajamos juntos en la preparación de dos anuarios del Seminario y en el gobierno estudiantil. Pero sobre todo, los dos estudiamos con nuestro muy querido y recordado profesor de Nuevo Testamento, el Dr. George Eldon Ladd. Y de todo lo bueno que estudiamos con él, lo mejor fue su seminario sobre Apocalipsis. Desde entonces, los dos nos quedamos permanentemente fascinados por el visionario de Patmos - ¡gracias al Dr. Ladd! De ese seminario en Fuller ha nacido el comentario de Ricardo, otro de Robert Mounce (también alumno del curso), los trabajos de George Gay y los míos.

A veces la vida tiene cosas muy simpáticas. Cuando Doris y yo planeamos nuestra boda, ella invitó a su amiga y compañera de dormitorio, Irene Westling. Yo, naturalmente invité a Ricardo - ¡entre muchas otras razones, para que tocara "Jesús Gozo del deseo humano"! Ricardo e Irene se conocieron en

---

*Juan Stam fue profesor del SBL.

nuestra boda y ahí nacieron las primeras chispas de amor entre ellos. Así, los cuatro terminamos siendo amigos y colegas "de por vida" y, además, consuegros, teniendo en común dos preciosos nietos.

Dedico este trabajo también al pueblo cubano - que vive en medio del sacrificio y del sufrimiento de su doloroso "período especial" - a la iglesia cubana y, en particular, a los alumnos que participaron de nuestro curso sobre Apocalipsis en el Seminario Evangélico de Matanzas (noviembre-diciembre de 1994). Espero que de lo mucho que he aprendido de ellos, algo quede plasmado en estas líneas.



Es curioso, y sintomático de las incoherencias que prevalecen en la interpretación del Apocalipsis, que tanta gente se obsesione por descifrar el misterio del número "666", pero casi nadie se fija en la finalidad de dicha marca - el impedir que otros compren y vendan. La inmensa mayoría malinterpretan el "666" como una especie de rompecabezas o crucigrama del cual depende, supuestamente, toda nuestra comprensión del futuro.

Podemos estar seguros de que tanto Juan como sus lectores sabían quién era la Bestia y por qué se conocía por "666". Nosotros también, con un grado de certeza hermenéutica bastante alto, podemos entender lo que Juan quiere decir por "la Bestia" (cf. 17.7-11), pero carecemos casi totalmente de claves hermenéuticas seguras para saber por qué Juan y sus lectores la identificaban con el código "666". Lo más probable es que poco ganaríamos con saberlo.

En el contexto del consecuente anti-imperialismo del Apocalipsis (Stam 1978/1979; Richard 1994), lo que realmente debe interesarnos en este pasaje son tres cosas distintas: a) las medidas masivas y masificantes para lograr "marcar" tanta gente e imponerles un modelo social uniforme, b) el empleo del poderío económico para imponer criterios ideológicos por medio del boicot y c) el significado de este pasaje para los casos de bloqueo económico con fines ideológicos y políticos en nuestro mundo actual.

A primera vista, el énfasis explícitamente económico en 13.17 sorprende; parece fuera de contexto. Si la Bestia ya ha decretado la muerte de los rebeldes que se niegan a adorarle, ¿para qué, ahora, este vasto plan de control económico?

El falso profeta se presenta al principio como esencialmente religioso: es profeta y taumaturgo (13.11-14). Como tal, en seguida toma características de una especie de "Gran Inquisidor", apelando a la espada y la muerte contra los que no se acoplan en su sistema religioso-ideológico. Pero (¡parece anticlimático!) el colmo de su maldad diabólica es su sistema globalizante de dominación y discriminación económicas con que pretende negarles a los no-conformistas la base material de su subsistencia. Este proyecto de sanciones

económicas concluye todo el capítulo, como la culminante "obra maestra" del terrible enemigo del pueblo de Dios. Lejos de estar fuera de contexto, los versículos 16-18 son el verdadero clímax del pasaje, hacia el cual se dirige toda la exposición de las dos bestias.

Casi no existen evidencias históricas de programas de represión económica sistemática o paralelos antiguos para lo que se describe aquí (Ladd:165a). Pero el inmenso poderío económico del imperio romano y de los templos del culto imperial sí provee un trasfondo realista para la extrapolación profética que vislumbra Juan.[1] De hecho, algunas de las cartas de Apocalipsis 2-3 (Esmirna, Tiatira) dejan entrever que los cristianos habían sufrido ya medidas de opresión económica por causa de su fe. Pero aún más, Juan podría estar pensando en la práctica de ostracismo total y severo aislamiento de los excomulgados del judaísmo, sobre todo los judeo-cristianos de Asia Menor que habían sido expulsados de la sinagoga.

La palabra que Juan usa para la "marca", en 13.17, es *járagma*, en contraste con la palabra usada para el sello de los fieles (*sphragís* 9.4; cf. 7.2). Esta palabra griega se usaba como término técnico para la efigie del emperador en las monedas imperiales y también para el sello oficial de documentos comerciales y públicos.[2] Según William Barclay, todo contrato válido tenía que llevar esta *járagma* (p99c).[3] Pero esto tampoco constituye el tipo de bloqueo total que Juan profetiza.

Lo que llama mucho la atención es que Juan denuncia un tipo de bloqueo económico que escasamente existía en su propio tiempo, pero que sí existe en el nuestro. La creatividad imaginativa de Juan de visualizar una situación que no tenía antecedentes ni en la realidad contemporánea ni en la literatura apocalíptica, revela la aguda conciencia económica y anti-imperialista que caracteriza a todo el libro. En todo el Apocalipsis queda evidente que Juan percibe con gran claridad las realidades crudas de la vida económica del imperio. Precisamente este detalle, un bloqueo económico contra los que no adoran a la Bestia, revela inconfundiblemente la mano del Vidente de Patmos.

Es importante recordar que, para Roma, el culto al emperador era un proyecto básicamente ideológico para apuntalar la amenazada unidad del imperio.[4] En aras de los intereses del imperio (hoy diríamos "intereses nacionales" de la superpotencia), la gran Bestia pretende imponer sobre toda la sociedad una uniformidad ideológica, totalmente homogénea. Todos tienen que llevar la misma "marca", la impronta de la ideología imperialista, como si fuesen reses marcadas con el mismo fierro, o galletas fabricadas con un mismo molde.

Pero resultó que dicho sistema era inaceptable para los cristianos, y los cristianos eran inaceptables para el sistema. Esa "marca", que era el indispensable "pasaporte al éxito" dentro del sistema (Hough 1957:465), para los cristianos era nada menos que idolatría. Puesto que los cristianos no se "amoldaban" al patrón social, había que reprimirlos. Y entre los mejores

mecanismos de control ideológico para tal efecto estaba el aparato de dominación económica. Se presenta como arma predilecta de la Bestia, aun más que la espada, quizá por el placer especial de ver sufrir a sus enemigos. A la Bestia le agrada más verlos morir de a poco, estrangulados económicamente en forma lenta, pero segura, que matarlos "de un solo tiro".

En otros pasajes, Juan señalará que tomar el poder, que Dios les ha otorgado para el bien, y usarlo para el mal y la injusticia es prostitución; la Roma que impone tales "sanciones económicas" es una nueva Babilonia. T.F. Torrance (1959:116) lo expresa elocuentemente:

> *Babilonia es el poder estrangulante del mal sobre el mundo entero...Babilonia es la reina del comercio internacional de lujos...El mundo entero está en el poder de un cautivero babilónico que funciona por medio del sistema económico.*[5]

No menos que bajo el imperio romano, la adhesión incondicional que exige el sistema capitalista hoy puede ser también un problema de idolatría.[6] Y cuánto más inconsciente la idolatría, más sutil y peligrosa.[7] No cabe duda de que el insaciable materialismo y consumismo, aun entre muchos "evangélicos", llega a ser, en realidad, idolatría. Hoy día, ante el poder omnímodo del "dios dólar", Juan nos volvería a exhortar con toda vehemencia: "hijitos míos, guardáos de los ídolos".

Para la mayoría de los comentaristas, lo que Juan describe aquí es un boicot económico contra los que se negaban a adorar a la gran Bestia. Algunos sugieren que Juan visualiza un sistema vasto de licencias, sin las que nadie puede comprar ni vender. También podría ser una manipulación discriminatoria de un sistema universal de carnets de identidad, similar a la práctica de hace unas décadas en Africa del Sur. Cualesquiera que sean los medios y los métodos, el resultado es el mismo: el total ostracismo social y económico de los excluidos del sistema.[8]

Leon Morris (1977:205) señala que el griego de 13.17 (*hína mè tis dúnetai)* significa una prohibición total de participar en la vida ecónomica, lo que equivaldría a morirse de hambre. Según Morris, es más que "estorbar" la participación económica; significa el propósito (*hína*) de prohibirla totalmente, tomando todas las medidas correspondientes (por ejemplo, la marca, la espada). La intención era que nadie pudiera escaparse de las condiciones del bloqueo (*tis...ei mè ho éjwn tò járagma*).[9]

A la Bestia no le faltan recursos para lograr sus metas. En conjunto, el pasaje (13.12-18) presenta todo un paquete de tácticas y medidas para imponer la pseudo-religiosa ideología del imperialismo (13.12). A nivel de propaganda, el falso profeta engaña a las naciones (13.14; cf 12.9; 19.20; 20.3,8,10) y las seduce con sus impresionantes "milagros" (13.13s; 2.20 *planâ*), hechicerías (9.21 *pharmákon*; 18.23 *pharmakeía* 21.8; 22.15), y sus tentadores lujos (18.3,7,9,12-14). Su principal "medio de comunicación" es la imagen que habla

y que sacraliza milagrosamente a la ideología idolátrica del Imperio. A nivel económico, la Bestia impone un boicot pretendidamente englobante, con la meta declarada de estrangular a todos los anti - y extra -sistémicos. Y su último recurso, a nivel del sistema "judicial" y policial, es la sentencia de muerte, religiosa y milagrosamente legitimada, contra todos los rebeldes que se resisten al culto imperialista.

Básicamente, todos estos métodos de la Bestia resumen las dos características del diablo en el Nuevo Testamento: la mentira y la muerte:

> *Este fue homicida desde el principio, y no se mantuvo en la verdad, porque no hay verdad en él. Cuando dice mentira, dice lo que le sale de dentro, porque es mentiroso y padre de la mentira.* (Jn 8.44 BJ)

Cristo, en cambio, pudo decir "yo soy la verdad y la vida" (Jn 14.6); vino a vencer para siempre a la mentira y la muerte. Por eso también la Bestia se llama anti-Cristo. Cristo es verdad y vida; la Bestia es mentira y muerte.

En el Apocalipsis, el dragón (que es Satanás, la antigua serpiente) constantemente miente y mata, engaña a las naciones y hace que se maten entre sí (cf. el caballo rojo, 6.4). En los inicios de la era mesiánica, el dragón se cierne sobre la mujer encinta, esperando devorar al niño en cuanto nazca; es el mismo diablo que actuaba en Faraón y Herodes. También, según 13.12-17, la Bestia engaña a los moradores de la tierra (13.13s) y mata por medio de represalias económicas (13.16s) y por la espada (13.14s). Al final de la historia, cuando el dragón sale del abismo después de sus largas prisiones, leemos que nuevamente "saldrá a engañar a las naciones" y a intentar levantar otra guerra (20.8s).

La mentira y la muerte tipificarán a la gran Bestia por dondequiera y cuandoquiera que se haga presente a través de la historia. Para ver las huellas de su presencia y obra, no tenemos que mirar muy lejos. En América Central en los años 80, la política de la administración Reagan fue exactamente la misma: la mentira y la muerte. Se empleaban sistemáticamente la propaganda y la desinformación en el servicio de un programa de muerte para cientos de miles de centroamericanos inocentes.[10] Lo que visto cómicamente fue *"Ronald Reagan's Reign of Error"* (el reino de error de Ronald Reagan), fue en realidad para Centroamérica un reino de terror y de muerte, que sembró de cadáveres nuestras tierras.[11]

Finalmente, es necesario destacar que todas estas tácticas de la Bestia eran parte de una sola estrategia: imponer su sistema de dominación mediante todas las "armas de la muerte". Toda la estrategia consistía en matar: matar a la verdad por la propaganda (13.13-15), matar al estómago por el boicot (13.16-18), y matar al cuerpo por la espada (13.15). El ineludible prerrequisito para sobrevivir era adorar a la Bestia imperialista.

Este boicot también puede describirse con otro nombre: es guerra económica contra el pueblo de Dios. Según Beasley-Murray, todo esto "no significa otra cosa que una declaración de guerra económica, por parte del Estado, contra la iglesia".[12] R.H. Charles (1920:363) entiende el boicot como uno de los mecanismos de muerte ya declarada por el imperio (13.15) y lo tilda de "una guerra económica sin cuartel y sin misericordia, con miras a la supremacía absoluta" del imperio. El boicot es una sentencia de muerte para sus víctimas (Richard:138).

El boicot es una manera de quitarle el pan al pueblo, sobre todo a los pobres. La inmoralidad de tal acción es el tema de Eclesiástico 34.20-22, el cual jugó un papel histórico en la teología profética en América Latina, ya que fue el "llamado a la conciencia" que condujo a la conversión ética de Bartomolé de las Casas:

Es sacrificar un hijo delante de su padre
quitar a los pobres para ofrecer sacrificio.
El pan de los pobres es su vida:
quien se lo quita es homicida.
Mata a su prójimo quien le quita el sustento,
quien no paga el justo salario derrama sangre.

Aunque este importante pasaje déutero-canónico se refiere, en primer término, a la explotación del obrero y de los sueldos injustos, se aplica también, muy elocuentemente, al uso del bloqueo económico como mecanismo para quitarle el pan a los pobres y matar a sus hijos. Es obvio que el pasaje constituye una denuncia vehemente contra el bloqueo que les quitó el pan a los cubanos durante más de treinta años y a los nicaragüenses en los '80, causando muerte y hambre entre niños y adultos.

El proyecto de matar al pueblo por hambre es el de la gran Bestia; corresponde a la historia de la des-gracia cuyo símbolo es el Babel imperialista (Gn 11). Es el proyecto de muerte de aquel que siempre miente y mata. Pero el proyecto del Dios de la gracia es un proyecto de vida y verdad. El Dios Creador "abre su mano" y da a todos abundamentemente (Sal 136.25; 104.28; 145.15s).[13] El patriarca José, lejos de quitar el alimento a nadie, fue usado por Dios para encabezar un programa global de alimentación a todos, inclusive a los que eran enemigos del gobierno que él representaba (Egipto), de su propia nación (Israel) o que habían sido sus propios enemigos personales (sus hermanos).

La Gran Bestia, en su ego-idolatría, se atribuye blasfemamente el poder de vida y muerte sobre los que no están de acuerdo y no se someten a ella. En contraste, José, siervo del Dios de la vida, después de haber "mantenido con vida" al pueblo, se niega explícitamente a arrogarse algún poder de vida y muerte, porque, dice José, "¿Acaso estoy yo en lugar de Dios?".[14] A la vez,

afirma el seguro triunfo del proyecto del Dios de la vida y la gracia sobre los proyectos de la anti-vida y la des-gracia: Dios "encaminó para bien" la maldad de sus hermanos, "para mantener con vida a mucho pueblo" (Gn 50.20).



Las sanciones económicas de los Estados Unidos contra Cuba comenzaron en octubre de 1960 con una drástica reducción de la cuota de importación de azúcar cubana, seguida por un embargo muy amplio. En febrero de 1962, John F. Kennedy ordenó el embargo total contra Cuba y, en 1963, prohibió a los estadounidenses visitar la isla. En los años 80, Ronald Reagan intensificó el bloqueo cultural y político, prohibiendo aun más estrictamente las visitas entre los dos países. Diversas explicaciones de las sucesivas represalias daban a entender explícita o implícitamente cuál era el objetivo de estas medidas: crear un conflicto interno dentro de la isla y provocar el derrocamiento del gobierno cubano.

La continua frustración y desesperación de Washington en sus esfuerzos de derribar a Castro llevaron a esta cruzada a una nueva etapa con la Ley Torricelli, de octubre de 1992. Esta nueva ley prohibe a las subsidiarias de empresas estadounidenses, legalmente incorporadas en terceros países, comerciar con Cuba. Además, impide atracar en puertos estadounidenses, durante seis meses, a aquellos barcos (de cualquier país que sean) que hayan entrado en puertos cubanos o a aquellos con los que Cuba tenga intereses comerciales. También autoriza al Presidente de los EE.UU. a aplicar sanciones contra los gobiernos y empresas de terceros países que no se muestren "comprometidos con la libertad y la democracia", en palabras del presidente Bush. Lo más insólito de todo esto es que dicha ley, en diversas maneras, pretende extender a terceras naciones las restricciones que los EE.UU. han aplicado antes dentro de su propio territorio.

La ley autoriza al Presidente, también, a permitir el envío de medicinas y alimentos "a un gobierno de transición" o a "aflojar" las restricciones si hay un "movimiento hacia la democracia" en Cuba. Al firmar esta ley, Bush deleitó a su audiencia hispana con unas declaraciones que revelaban la verdadera intención de la política de Washington. "Para que la libertad se levante en Cuba", exclamó, "Fidel Castro tiene que caer", y aseguró que él sería el primer presidente estadounidense en visitar a una Cuba libre e independiente.[15] La ley, aseguró Bush, permitiría a Washington vigilar la colaboración de "nuestras democracias hermanas" con el embargo.

Como era de esperarse, el rechazo internacional a la Ley Torricelli ha sido prácticamente unánime. Aun los aliados más cercanos a los EE.UU., como Canadá e Inglaterra, la han condenado.

En noviembre de 1994, las Naciones Unidas condenaron el embargo por tercer año consecutivo. La moción fue aprobada por 101 votos a favor, 2 en contra y 48 abstenciones. Cada año es mayor el número de países latinoamericanos que rechazan el embargo, y menos los que lo apoyan o se abstienen. Otros organismos internacionales, como la OEA, la Comunidad Europea, los no-alineados y sucesivas cumbres de presidentes latinoamericanos, han condenado reiteradamente el bloqueo. Entre los países que denunciaron la Ley Torricelli están México, Chile, Bolivia, Uruguay, Argentina, Colombia, Venezuela, Brasil, República Dominicana y Costa Rica. Igualmente han hecho destacados personajes latinoamericanos, como Michael Manley, Carlos Salinas de Gortari, Carlos Fuentes, Oscar Arias y José Figueres Olsen.

Especialmente significativa ha sido la protesta cubana, tanto dentro de la isla como fuera. Durante el mismo mitín político en que George Bush firmó la ley, un grupo numeroso de cubanos protestaban fuera del lujoso hotel. "Esto es un crimen contra el pueblo de Cuba", expresó Luisa Montes de Oca, de la Alianza de Trabajadores de la Comunidad; "Los van a matar de hambre y necesidad. Lo que éstos quieren es enriquecerse a costa de los cubanos" (Miami Herald, 24.10.92) Muy pronto, la conferencia episcopal de Cuba también condenó la ley, arguyendo que sólo vendría a aumentar los sufrimientos del pueblo y las tensiones en la isla (Excelsior 24.10.92).[16]

Un campo pagado de numerosos grupos de la oposición moderada en Cuba, encabezado por la firma de Elizardo Sánchez Santa Cruz de la Comisión Cubana de Derechos Humanos y Reconciliación Nacional, rechazó la nueva ley en términos tajantes. Entre las expresiones claves de este "Mensaje al Congreso y al Gobierno de los EE.UU de América" se encuentran las siguientes:

> *Pensamos que la política de reforzamiento del embargo aleja la posibilidad de una solución pacífica... Es obvio que tal política es contraria al espíritu del Derecho Internacional y, al pretender involucrar a terceros países, no cuenta con el apoyo de la comunidad de naciones... Es difícil percibir que esa política de estrangulamiento económico esté inspirada, precisamente, en el deseo de mejorar la situación de los derechos humanos en Cuba... La sociedad cubana ha acumulado demasiados problemas y consideramos una irresponsabilidad política empujarla aún más hacia el hambre, la falta de libertad y la violencia.* (Miami Herald, 24.10.92)

Washington ha pretendido legitimar sus constantes represalias contra Cuba y Nicaragua con el piadoso lenguaje de libertad, democracia, y derechos humanos, pero la historia de sus acciones revela otra realidad. Contradictoriamente, mientras Reagan seguía estas políticas atroces en Centroamérica y el Caribe, a la vez se negaba a aplicar sanciones económicas contra Africa del Sur. Cuando los anti-racistas norteamericanos presionaban a Washington para que aplicara medidas económicas contra el gobiermo y las empresas de aquel país, Reagan afirmaba que sólo los pobres sufrirían los efectos de un embargo - aunque los mismos negros pobres y discriminados pedían tales medidas, no contra ellos mismos sino contra la poderosa economía

de los blancos racistas de su país. Poco le importaba al gobierno de los EE.UU. que los pobres de Nicaragua y Cuba estaban sufriendo el flagelo de embargos contra ellos. Para Africa del Sur, Reagan seguía defendiendo tácticas "constructivas" y "graduales" sin mínimas sanciones económicas que hubieran perjudicado a los ricos de la tierra del *apartheid.*

Muchos analistas han señalado las mismas contradicciones en la política de Bill Clinton, quien repite las mismas racionalizaciones de sus antecesores. La revista Time, en un artículo principal del 29 de agosto de 1994, destaca la extrema severidad de las represalias contra Cuba y señala las incoherencias de tal política a cinco años del fin de la guerra fría:

Aun las sanciones de la ONU contra el Irak de Sadam Hussein le permitían comprar alimentos y medicina por razones humanitarias; para que alimentos y medicinas de los EE.UU. lleguen a Cuba, tienen que ser donados.

¿Tiene sentido esto a estas alturas?... Cuba ya no es ninguna amenaza a la seguridad nacional estadounidense... Los defensores del embargo esperan que haga caer a Castro... Pero esa lógica hace caso omiso de las lecciones que los EE.UU. han aprendido sobre cómo ayudar a países comunistas a avanzar hacia la libertad - y también de su propio comercio voluminoso con otros regímenes marxistas. Washington se mueve hacia plenas relaciones comerciales y diplomáticas con Vietnam, cuyo record de derechos humanos no supera en nada el record de Cuba. Sostiene conversaciones extensas con Korea del Norte, el peor de todos los regímenes estalinistas. Y cuando Bill Clinton extendió el trato tarifario preferencial ("most favored nation") a Beijing en mayo pasado, sostenía que "el mejor camino para adelantar la libertad en la China es que los EE.UU. intensifiquen y amplíen sus relaciones con esa nación"...

¿Entonces por qué no debe tratar a Cuba de la misma manera? ...La diferencia principal es la fuerza del lobby *de cubanos ricos y conservadores, a los que Clinton ha cortejado desde su campaña. Sus líderes obligaron a Clinton a apretar fuertemente las sanciones como precio del apoyo de ellos para su nueva política sobre refugiados.*

Todas estas contradicciones en la política norteamericana revelan el verdadero carácter de los embargos norteamericanos: son selectivos, ideológicamente diseñados para castigar a los que discrepan de la ideología oficial del imperio. En todos sus aspectos esenciales, es básicamente la misma lógica por la que el imperio romano perseguía al pueblo cristiano de su época y por las que, en la visión de Juan, la Bestia daría forma de embargo económico a su odio contra los disidentes.

Es realmente impresionante cómo Washington, igual que la gran Bestia del Apocalipsis, impone sus embargos como una "marca para que nadie pueda comprar ni vender" excepto los que gozan del visto bueno del Imperio. Profesando su fe en los principios de la libertad, los derechos humanos, y el mercado libre (sin mencionar la fe cristiana y el evangelio), hace todo lo

contrario. Irrespetando la vida de millones de víctimas, ha manipulado su hambre, su salud y su condición humana para indignos fines políticos. La conclusión es dolorosa pero lamentablemente irresistible.

Un embargo es necesariamente un mecanismo muy complejo y difícil de imponer; sólo puede ser eficaz en las manos de una superpotencia resuelta a someter a otro pueblo débil. A la vez, tiene que castigar a otros, incluso a ciudadanos inocentes de su propio país. Y si el embargo sigue durante muchos años, tiene que ir ampliando constantemente el radio de su represión. La misma superpotencia se enreda cada vez más, como un monstruoso pulpo, en sus propias maniobras.

Visto en todas sus implicaciones y por toda la maraña de sus múltiples represalias (ver Apéndice), el embargo se parece en realidad a los tentáculos de un gran monstruo. Sólo por su complejidad y fanatismo, sería justo compararlo con la Bestia de que nos habla Juan de Patmos.

En el fondo, los EE.UU. han bloqueado a Cuba y Nicaragua por las mismas razones básicas y con las mismas herramientas con las que Roma perseguía a los cristianos, y que la gran Bestia apocalíptica pretende aislar económicamente a los excluídos: por el pecado imperdonable de discrepar de la ideología oficial del Imperio.[17] Y han utilizado los mismos métodos de la Bestia: la propaganda, la mentira (incluyendo la mentira de que el embargo no es una de las causas principales de la miseria de los cubanos), la mala fe, la hipocresía, el bloqueo, el hambre, y la muerte.

Mis estudiantes evangélicos en Matanzas, aunque fueron muy críticos de su gobierno en algunos puntos, estaban de acuerdo con la mayoría de sus paisanos en reconocer en el bloqueo norteamericano un decreto de hambre y muerte contra ellos. Encontraron en muchos pasajes del Apocalipsis paralelos a su propia situación existencial. Una de los alumnos lo expresó así, en su cometario sobre Apocalipsis 13:

> *El monstruo es comparado con el poder que trata de destruir a los débiles o a los que no piensan de la misma manera que ellos. Hoy nuestro país está acechado en todo momento por un monstruo que no se resigna con no poder poseernos. Los EE.UU. es para nosotros ese dragón que vomita ríos a través del bloqueo para tratar de ahogarnos y asfixiarnos, y trata con todas sus fuerzas de prohibir nuestra supervivencia. Nuestro pueblo somos los débiles, no de fuerza moral pero sí de recursos, pero al igual que los primeros cristianos que estuvieron dispuestos a afrontar todos los sufrimientos y persecuciones, nuestro pueblo sigue adelante buscando alternativas, sin estar dispuestos a cumplir el mandato de la superpotencia.*[18]

Los cristianos, tanto de Latinoamérica como de Norteamérica, no podemos dar oídos sordos al clamor del pueblo cubano. Es imposible obedecer a Dios y al Mamón del capitalismo salvaje, imposible seguir al Cordero y a la Bestia. Estamos convencidos de que seguir al Cordero hoy significa, entre muchas otras cosas, oponernos decididamente al embargo contra Cuba y a favor no sólo de su derecho de autodeterminación sino a su mismo derecho de vivir.

Apéndice

Un listado parcial de los perjudicados por el embargo estadounidense contra Cuba, durante su larga historia, revela hasta dónde han llegado para "no permitir comprar ni vender":

- desde su inicio el bloqueo no ha permitido a Cuba vender a su mercado histórica y geográficamente natural (p.ej. para vender su azúcar);

- tampoco le ha permitido a Cuba comprar del inmenso emporio de su vecino más cercano (p.ej. repuestos de vehículos y maquinarias);

- en el mismo acto ha privado al comercio estadounidense, y al público, todo acceso a los productos cubanos (p.ej. azúcar);

- igualmente, le ha negado a la industria estadounidense su acceso a un mercado importante a pocos kilómetros de sus fronteras;

- priva tanto a cubanos como a estadounidenses de su derecho de visitar a uno de sus vecinos más cercanos;

- priva a los ciudadanos estadounidenses de gozar de los aportes de la cultura cubana (p.ej. el ballet de Alicia Alonzo) y en general de conocer a sus propios vecinos;

- priva a agencias de viajes en los EE.UU. vender boletos a Cuba; priva al turista estadounidense la oportunidad de visitar la isla más bella de América; y priva a Cuba de los dólares que gastarían los turistas en la isla;

- durante décadas Washington ha presionado a los organismos financieros internacionales a no conceder préstamos a Cuba, Nicaragua y otros enemigos del Imperio, infringiendo el derecho de esos organismos a decidir independientemente a quién quieren prestar, y de los países afectados de recibir ayuda en términos de igualdad con otras naciones;

- durante décadas Washington ha presionado a otros países a no comerciar con Cuba, a no votar en contra del embargo, a apoyar condenas por derechos humanos (pero no condenar a "amigos" que han cometido violaciones mucho más graves);

- la Ley Torricelli priva a las subsidiarias estadounidenses de su derecho de comerciar libremente;

- igualmente atenta contra la soberanía de terceros países y su derecho de hacer sus propias decisiones y comerciar libremente;
- también infringe el derecho de los mercantes marinos internacionales de navegar libremente y transportar mercancía donde más les convenga;
- con las nuevas medidas de Clinton, restringe severamente el derecho de los cubano-americanos de ayudar a sus familiares en la isla por medio de remesas periódicas de dólares.

Notas:

1 Farrer (1964:157) señala la restricción del derecho de ius commercii a los ciudadanos romanos y a ciertas clases privilegiadas como un posible trasfondo del boicot que describe Juan. Swete (1909:174) y otros señalan otra analogía en 1 Macc 13.49; Bartina (1967:742), Rist (1957:465s) y otros hacen correlación también con el ostracismo y la discriminación económica relatados en Eusebio, HE 5.18 y otras fuentes patrísticas.

2 Deismann LAE (1927:345) y *Bible Studies* (1901:240ss; Caird 1966:173; Wilckens, 1974:416.

3 Posiblemente Juan podría estar pensando también en Ezq. 9.3-6, donde el "varón vestido de lino", con su tintero de escribano, tenía que marcar a los fieles que no habrían de ser matados en el juicio que pronto vendría. Sin embargo, el esquema económico de Apoc 13.17 es completamente original con Juan de Patmos.

4 Ver "el Apocalipsis y la estructura ideológica del Imperio Romano", en Stam, *op cit*.

5 En el original inglés la última frase reza "economic entanglement". Cf. Ewing (1990:31): "Es claro que un aspecto de la dominación de la Bestia consiste en su control de la esfera económica. Desde la primera imagen del mal, la visión de los cuatro jinetes, hasta la destrucción de Babilonia, encontramos lo económico concebido como arma usada por los enemigos de Dios. El tercer jinete, sobre su caballo negro, llevaba las balanzas de un sistema económico fuera de control que traía hambre y esclavitud... Las estructuras políticas injustas no son la única expresión de la realidad espiritual de la opresión; la injusticia económica figura prominentemente entre los abusos experimentados por las víctimas de la bestia".

6 Ver el análisis de la fetichización que hace Franz Hinkelammer en *Las armas ideológicas de la muerte*.

7 Escribo este artículo en tiempos de Navidad en Costa Rica. Escucho constantemente la propaganda de un centro comercial que anuncia, con sonoridad hímnica: "Navidad llegó, /Se une la familia en Plaza del Sol, /Momentos sublimes, todo es amor, /Navidad es tuya en Plaza del Sol". Hace unos años la librería más grande de San José comenzó en agosto una campaña de promoción navideña: "Asegúrese la felicidad navideña en el departamento de juguetes, segundo piso de la Librería Lehmann. Vendemos a plazos". Otra propaganda, en inglés y con la música del conocido espiritual negro "He's got the whole world in his hands", reitera con blasfemia descarada: "You've got the whole world in your hands, with a MasterCard in your hands".

8 Mounce (1977:263) describe la acción de Apocalipsis 13.17 como "un boicot económico contra todos los que no están dispuestos a conformarse". Un ejemplo de un ostracismo parecido ocurrió después con los mártires de Lyon: no sólo nos excluyeron de las casas y baños y mercados, sino nos prohibieron aparecer en cualquier lugar que fuera" (Eusebio HE 5.1.5).

9 Metzger (1971:751) indica que Aleph C y 25 minúsculos omitieron *kaí* porque malentendían la relación entre 16 y 17, tomando la cláusula de hína mé como dependiente de *dôsin*, pero debe tomarse como dependiente de *poieî* y coordinada con la cláusula *hína dôsin*.

10 Ver p.ej. el contundente argumento de Raymond Bonner, *Weakness and Deceit* (Times Books: 1984), que documenta ampliamente el total irrespeto a la verdad de parte de Washington (Casa Blanca, Departamento de Estado) y la Embajada en San Salvador. El resultado fue triple: a) el fortalecimiento gigantesco de los militares salvadoreños, a base de la falsedad; b) la muerte de muchos miles de salvadoreños, la tortura de otros, y el mantenimiento de un sistema represivo a base de la mentira y la masacre; c) el descrédito del gobierno de los EE.UU., llegando al ridículo, y al fin una vergonzosa debilidad de Washington frente a los militares salvadoreños, como demuestra Bonner.

11 Cf Bonner, ibid; Roy Gutman, "America's Diplomatic Charade", Foreign Policy #56 (Fall 1984), pp.3-23; Wayne S. Smith, "Lies about Nicaragua", Foreign Policy #67 (verano, 1987), pp.87-103. El sistemático descuido de la exactitud de hechos e interpretaciones en la administración Reagan fue notorio, especialmente de parte de Elliott Abrams, Jean Kirkpatrick y el mismo presidente Reagan.

12 En *Nuevo Comentario Bíblico* (1977:962).

13 Estos salmos colocan la alimentación humana y animal dentro de la misma historia de la salvación, a partir de la creación. Sal. 136, p.ej., comienza con la creación (136.4-9), sigue con el éxodo (10-23), y termina con "el pan nuestro de cada día" (136.25). Quienes quitan el alimento a los pueblos, se ponen en pugna con el Dios de la vida y se levantan contra todo el proyecto histórico-salvífico de Yahvé.

14 Puede notarse aquí que en la antigüedad las atribuciones divinas de los gobernantes solían fundamentarse precisamente en su función de sostener la vida de su pueblo, vista como una virtud cuasi-divina. Los faraones, p.ej., relacionaban su propia dignidad "divina" con su calidad de defensores de la vida de su pueblo (Wilckens 1974:416).

15 En agosto de 1994 William Clinton tomó nuevas medidas para intensificar aun más el embargo: prohibió a los cubanos residentes en los EE.UU. seguir enviando dinero a sus familiares en Cuba y restringió muy severamente los viajes a la isla. Y parece que los anti-castristas ni con eso están satisfechos. A principios de 1995 Lincoln Díaz-Balart y otros líderes republicanos comenzaron a proponer nuevas represalias: a) impedir el acceso de Cuba a instituciones financieras internacionales, b) prescribir la compra de azúcar de países que han adquirido azúcar cubano; c) prohibir la entrada a EE.UU. de ejecutivos de cualquier compañía que haya invertido en Cuba o que haya comprado en Cuba propiedades confiscadas de norteamericanos; y d) confiscar bienes en EE.UU. de compañías que adquieren tales propiedades en Cuba (*La Nación* 18.1.95 p22).

16 Según una transmisión de Radio Martí (8.12.93), el Comité por la Democracia en Cuba insistió en que ningún otro país debía sentirse llamado a resolver los problemas de Cuba; el embargo fue introducido como preludio de invasión, dijeron, pero ha fracasado durante más de treinta años y debe ser abolido.

17 Además de un estorbo ideológico para Roma (ver arriba), los cristianos solían ser también un problema económico. El relato del alboroto en Efeso - precisamente el centro del ministerio de Juan después - revela las negativas consecuencias económicas con que el cristianismo amenazaba los intereses de los poderosos (Hch 19.24-27). Las conversiones al evangelio quitaban gente a las fiestas paganas, menos gente hacía ofrenda, y no se vendían imágenes ni carne sacrificada como antes. Cf Salguero, p450.

18 A la luz de las estadísticas sobre los daños del embargo a la economía cubana, es obvio que las sanciones son una causa principal de la actual crisis económica. Expertos calculan que los 35 años de embargo estadounidense han causado pérdidas encima de los 30 mil millonesde dólares (Barricada 3.1.95). El *Miami Herald* (30.10.92) calculó que las medidas de la ley Torricelli contra las subsidiarias, si se aplican, costarían a Cuba unos 718 millones de dólares. Según *La Nación* (21.8.94; 22.8.94), la prohibición del envío de dólares a la isla costará a Cuba entre unos 400 y 600 millones de dólares anuales. Al suspenderse los vuelos fletados, Cuba perderá también los dólares que gastan los visitantes.

19 Espero publicar pronto unas reflexiones sobre nuestro estudio del Apocalipsis en Matanzas, bajo el título, "Relecturas cubanas del Apocalipsis".



Reseñas bibliográficas

Gordon Mitchell. "Together in the Land, A Reading of the Book of Joshua", *Journal for the Study of the Old Testament* Supplement Series 134. Sheffield: JSOT Press, 1993, 216 pp.

A pesar de que para muchos evangélicos el libro de *Josué* tiene gran importancia, existen pocos trabajos exegéticos serios. Con la excepción de algunos artículos que tratan ciertos aspectos del libro, no hay casi nada en español, así que, por el momento, debemos recurrir a obras escritas en otros idiomas. El más reciente trabajo al respecto está en inglés, y es este libro de Gordon Mitchell, de Africa del Sur.

Se dedica a un problema exegético (y ético) central del libro: el mandato de matar y destruir a todos los habitantes de Canaan (*herem*), al mismo tiempo que reporta constamente la presencia continua de "las naciones" entre los hebreos. Sin embargo, su interés no es histórico o sociológico, sino literario. Es decir, trata de comprender la estructura de la composición literaria para comprender la función teológica de la redacción.

El libro es muy técnico y aunque está escrito en inglés, para su lectura sería útil algún conocimiento de hebreo y alemán. Contiene una bibliografía bastante completa de obras en inglés, alemán y holandés.

Esta obra nos ayuda a ver las sutilezas de la redacción y el cuidado teológico que el redactor del libro de *Josué* quiso demostrar. De todos modos, si nos ayuda a comprender mejor aspectos de la redacción, nos ayuda muy poco en enfrentar el problema histórico y ético central: el mandato de destruir las naciones.

Stephen Charles Mott. *Etica bíblica y cambio social.* Traducido por Miguel A. Mesías. Buenos Aires y Grand Rapids: Nueva Creación y William B. Eerdmans Publishing, Co., 1995, 259 pp.

Aunque los evangélicos hablamos mucho de la "ética", en realidad, como objeto de reflexión bíblica y teológica crítica, está prácticamente ausente de nuestros esfuerzos teológicos y preocupaciones evangelísticas, aún más si se habla de ella en su dimensión social. En vano podemos buscar en las librerías evangélicas libros acerca de la ética cristiana como disciplina teológica, si se busca algo más que presentaciones moralistas. Así es que este libro de Stephen Mott llena, en gran manera, un "vacío teológico" protestante.

El autor, doctorado en Nuevo Testamento y actual profesor de Etica Cristiana en el Seminario Teológico Gordon-Conwell en Estados Unidos, coloca la ética como objeto de reflexión bíblica y teológica en la tradición clásica de la Reforma y une las dimensiones personales, tanto como las sociales y de preocupación moral. En todo se ve un claro compromiso con el pobre y la lucha por la justicia. Además, como indica el título, el texto es sólida y ampliamente apoyado en la exégesis e interpretación bíblicas.

El libro consta de diez capítulos y se divide en dos partes. La primera parte fundamenta bíblicamente la ética en la gracia y el amor, los cuales desembocan en la justicia y el reino de Dios. El primer capítulo sobre "La fe bíblica y la realidad del mal social", debe ser lectura requerida de todo evangélico. Se basa especialmente en la exégesis de "mundo" y "poderes sobrenaturales del mal". Nos ayuda a ver cómo el pecado se manifiesta en el medio social y cómo nos afecta individualmente como personas. Los capítulos siguientes sobre la gracia y el amor proveen un fundamento teológico clásicamente protestante. Se puede decir lo mismo referente al capítulo sobre la justicia que, a la vez, es un excelente resumen de la idea de la justicia en la Biblia.

La segunda parte lleva la ética hacia cuestiones pastorales o, como el autor dice, "sendas hacia la justicia". Une la evangelización con el quehacer ético, demostrando su interdependencia con la acción social, y argumenta que la iglesia, como "comunidad alternativa", tiene la gran responsabilidad misionera de testimoniar en vida propia las exigencias de la ética bíblica. Los últimos capítulos son los más provocativos, pues tratan directamente de cuestiones de obediencia a las autoridades públicas en el contexto de la lucha social, la violencia y la revolución. Finaliza con un análisis bíblico-teológico de la naturaleza y propósito del gobierno y los gobernantes. Este capítulo podría ser especialmente útil en la medida que cada vez más los evangélicos latinoamericanos se involucren en la política de sus países.

Esta obra funciona muy bien como una introducción a las bases bíblicas de la ética cristiana desde una perspectiva protestante. También podrá servir como texto de un curso de ética cristiana. Mas allá de su contenido, el libro presenta algunas virtudes desde el punto de vista del estudiante: las notas son amplias y además se indican obras que han sido publicadas en español.

También contiene índices de los textos bíblicos citados, los autores y personajes mencionados, y las temáticas analizadas. La traducción es muy lúcida.

Cierto es que el libro fue escrito en otro contexto; mucho me gustaría contar con algo parecido escrito desde América Latina. Esta es una tarea pendiente. Sin embargo, en el "mientras tanto", Stephen Mott nos ha regalado un libro que nos es muy útil.

Roy H. May
Profesor del SBL

Juan B. Stam, *Las buenas nuevas de la creación*, editorial Nueva Creación y Eerdmans Publishing Company, Argentina-USA, 1995.

Con este pequeño y oportuno libro, gestado en los dos últimos años, nuestro colega Juan Stam aporta una notable contribución al mundo evangélico e hispano del continente.

Si bien es cierto que la investigación teológica sobre la creación tiene ya varios años, no siempre se la relacionaba con la comunicación del evangelio, la misión, y la estructuración de la iglesia como anticipo de la nueva creación.

El libro está dividido en cuatro secciones, además de la introducción. En las primeras dos, referidas al Antiguo y Nuevo Testamentos, respectivamente, el autor presenta el tema de la creación bajo una tesis profundamente bíblica: "el tema de la creación está siempre vinculado inseparablemente con el desarrollo del mensaje bíblico de la salvación".

Esta premisa permite al doctor Stam abordar temas y problemas bastante descuidados y tergiversados en ciertos ámbitos evangélicos latinoamericanos, particularmente, el consecuente menosprecio a lo material surgido de concepciones espiritualistas y dualistas. Así, en el recorrido veterotestamentario, el autor nos presenta la creación material como buena, afirmando que "lo material es la mediación de su obra redentora" (p 23). Este argumento llega a su clímax en las exégesis de algunos textos del Nuevo Testamento, donde el tema de la creación se "cristologiza" al referirse a la encarnación. En este contexto, el autor señala en un tono homilético que "sin la carne no podría haber salvación" (p 43).

Exponer tales argumentaciones - refrendadas con abundantes citas bíblicas - ante líderes y público evangélico, es uno de los aportes más importantes de este libro.

Las dos últimas secciones, tercera y cuarta respectivamente, estudian - siempre en el terreno y tema bíblicos de la creación - preocupaciones específicas u omitidas de la cotidianidad eclesial evangélica (misión integral, encarnación, escatología e inspiración bíblica); y temas de la "problemática contemporánea" (dignidad humana, mayordomía ambiental, justicia y reconciliación).

Debido a que la teología de la creación es implicativa, aquí también el doctor Stam aborda cuestiones importantes con fundamentaciones bíblicas y valentía exhortatoria.

En varios párrafos, estas cuestiones se tornan cuestionamientos para la iglesia, especialmente, al enlazar creación y misión con las problemáticas contemporáneas. Uno de estos problemas actuales señalados por el autor son las violaciones a los derechos humanos: "Una teología bíblica de la creación jamás permitirá a auténticos cristianos callarse ante la tortura y otros abusos sistemáticos a los derechos humanos" (p 80). "La respuesta protestante ante esta situación de pecado, con pocas pero admirables excepciones, ha sido un masivo silencio culposo, a veces hasta la defensa de los torturadores, en nombre del cristianismo occidental... (p 79)". Aunque parecieran, tales exhortaciones no son anacrónicas, pero además, si llegan a los oídos del "evangelicalismo", ¡más vale tarde que nunca!

Igualmente pertinentes son las breves referencias críticas hacia "las teorías económicas (no mencionadas)* del neoliberalismo y su craso cinismo ético" (p 81) y el deterioro ambiental (pp 82-87). Y, otra vez, poner estas cuestiones a consideración de la reflexión evangélica, me parece un acierto innegable de este libro.

Una virtud de un buen libro es generar preguntas en el lector. Creo que estas páginas que el autor nos ofrece, alcanzan esa virtud. A continuación, me permito mencionar algunas interrogantes sobre algunos pasajes del libro, con la esperanza de que estos sean, justamente, el terreno fértil para una "nueva creación" literaria del doctor Juan Stam.

Primero, concordamos con el autor en que "dentro del evangelio no cabe ninguna discriminación de raza, cultura, sexo, condición económica ni ninguna otra cosa" (p 76-77). ¿No debería explicitarse, o sea, señalar con el mismo énfasis, "ni discriminación por religión"? ¿Podemos no discriminar la cultura y "olvidar" la religión, siendo que ésta es el alma de toda cultura?

Se podría responder que "lo religioso" está implícito en la cultura. Sin embargo, esta respuesta, que es correcta, no es frecuente en el ámbito evangélico al cual evidentemente se dirige el autor. Entonces, ¿por qué no señalarlo ahora?

Segundo, concordamos con el autor - y lo señala en muchas maneras - que desde la teología de la creación, por decirlo así, todo y todos tenemos un mismo origen. ¡La Creación une! Pero, ¿y la teología de la creación? ¿No debería unirnos también?

Desde sus primeras páginas el libro muestra los nexos entre creación y misión transcultural. Justamente, un contenido importante para el testimonio evangélico (en el sentido bíblico del término) y no proselitista en el diálogo interreligioso, es la preocupación por la creación. La salvación "ecológica" es una buena base común que anima a la tolerancia y al respeto a la diversidad, también la diversidad religiosa con la cual habitamos.

Tercero, refiriéndose al nuevo nacimiento y la misión integral señala que "nueva creación en Gálatas 6.15 se traduce en el sentido corporativo de los cristianos como "nueva humanidad" (p 65). Una pregunta que nos llegaría desde otras fronteras religiosas sería: ¿qué pasa con los que no son cristianos, pierden su esencialidad humana? La "nueva humanidad", ¿será exclusivamente cristiana?

El olvido de "lo religioso" dentro de un tema tan "ecuménico" como la creación es constatable en este libro. Sin embargo, esta ausencia es un doble desafío para la teología bíblica latinoamericana. Primero, porque en América Latina también hay diversidad religiosa, particularmente en sus culturas profundas. Y, segundo, porque justamente en estas culturas existe una rica reflexión y praxis sobre la creación.

Entonces, cabe una palabra de agradecimiento al colega Juan Stam por desafiarnos tanto con lo que dice como con lo que no dice.

Tony Brun
Profesor del SBL

vida y pensamiento

Una publicación del
Seminario Bíblico Latinoamericano

Vida y pensamiento es una publicación semestral del Seminario Bíblico Latinoamericano. Cada número contempla un tema particular de la teología latinoamericana, como por ejemplo: "Conflicto y unidad en la iglesia", "Cultura, resistencia y fe", "Hacia una espiritualidad de la liberación", "Teología negra para América Latina", "Reconciliación", "Teología y género". En cada revista también se encuentran reseñas bibliográficas de libros teológicos y de otros temas relacionados, tanto en español como en inglés.

Nuestro deseo es que vida y pensamiento sirva como un instrumento para compartir reflexiones e investigaciones acerca del desarrollo teológico en el continente latinoamericano.

SUSCRIPCION*

(por 2 números al año envío aéreo incluido)

	América Latina	Otros países
1 año:	US$ 12	US$ 14
2 años:	US$ 22	US$ 26
3 años:	US$ 30	US$ 35

** Consulte nuestra oferta para suscripciones múltiples.*

Favor enviar cheque en US$ a nombre del **Seminario Bíblico Latinoamericano**, a la siguiente dirección:

vida y pensamiento
Apdo. 901-1000 San José, Costa Rica.

Seminario Bíblico Latinoamericano
vida y pensamiento
Apdo. 901-1000 San José, Costa Rica

Nombre: ______________________________

Dirección: ______________________________

____

1 año ( )   2 años ( )   3 años ( )   Cheque No. ____________

Vol. 15, No. 1 *vida y pensamiento* julio 1995

